

diterapkan, ini lepas dari adanya intrik-intrik politik.<sup>17</sup> *Pertama*, pemilihan oleh elite umat, yaitu ketika terjadi suksesi dari Rasulullah kepada Abu Bakar Siddiq. *Kedua*, pencalonan oleh individu, yaitu ketika terjadi suksesi dari Abu Bakar Siddiq kepada Umar Bin Khattab. *Ketiga*, pencalonan oleh dewan, yaitu ketika terjadi suksesi dari Umar bin Khattab kepada Utsman bin Affan. Dan *keempat*, lewat *bay'ah* yang diberikan rakyat, yaitu ketika terjadi suksesi dari Utsman bin Affan kepada Ali bin Abi Thalib. Selain itu, yang perlu digaris-bawahi, suksesi tersebut semuanya terjadi sepeninggal pemimpin sebelumnya dan tidak bersifat turun-temurun.

Pandangan-pandangan politik *Sunni* yang terbilang cukup moderat ini tampak tercermin dalam pemikiran politik Abdurrahman Wahid. Bagi Abdurrahman Wahid sendiri, hal ini bukanlah sesuatu yang asing. Seperti disebutkan pada Bab III, Abdurrahman Wahid lahir dan dibesarkan di lingkungan yang sarat dengan kultur *Sunni*, yaitu NU, sehingga tidak herankan apabila Abdurrahman Wahid sangat *mafhum* dengan pemikiran politik yang berkembang di lingkungan *Sunni*. Implikasinya dari hal ini, pemikiran politik Abdurrahman Wahid dalam beberapa hal ada banyak kemiripan dengan tokoh-tokoh *Sunni*, katakanlah seperti Abu Hasan al-Mawardi, Imam Ghazali, Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, termasuk juga Husein Muhammad Haikal, dan "sang sekularis" Ali Abd al-Raziq.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup>Selama kepemimpinan berada di tangan *Khulafa-u al-Rasyidin*, tragedi politik nyaris berlangsung tanpa henti. Ini setidaknya ditandai dengan terjadinya berbagai tragedi pembunuhan. Dan yang lebih mengesankan, dari empat *khalifah* pengganti Rasulullah Muhammad, Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali, tiga *khalifah* yang disebut terakhir meninggal secara mengesankan, lantaran adanya konspirasi politik sebagai akibat dari persekutuan dua *firqah* besar; Mu'awiyah (Bani Umayyah) satu pihak dengan Ali (Bani Hasyim) dipihak lainnya. Lebih detail tentang hal, lihat misalnya dalam Said Agiel Siradj, "Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja", dalam *AULA*, Nomor 1, Tahun XVIII, Januari 1996.

<sup>18</sup>Mohammad Athoillah Shohibul (MAS) Hikam dalam beberapa hal tampaknya juga sepakat untuk mengatakan bahwa Abdurrahman Wahid termasuk cendekiawan dari Muslim tradisional yang mencoba untuk terus-menerus melakukan revitalisasi khasanah Islam tradisional, *ahl as-sunnah wa al-jama'ah*, khususnya yang selama ini dipahami dan dikembangkan oleh NU. Lihat dalam Muhammad A.S. Hikam, "Menelusuri Pemikiran Gus Dur (Bagian 1): Pergumulan dengan Tiga Kepedulian Utama", dalam *Jawa Pos*, 2 Januari 1996.

Corak utama pemikiran *Sunn* adalah pendekatannya yang kontekstual, dan mencoba memadukan khasanah pemikiran Islam tradisional dengan kenyataan yang ada dalam masyarakat modern. Dalam konteks ini, Abdurrahman Wahid tidak sekedar menggunakan produk-produk Islam tradisional, tapi lebih dari itu, menekankan pada penggunaan metodologi (*manhaj*) teori hukum (*ushul al-fiqh*) dan kaidah-kaidah hukum (*qawaid al-fiqhiyah*) dalam kerangka pembuatan suatu sistesis untuk melahirkan gagasan baru sebagai upaya menjawab perubahan-perubahan aktual di masyarakat.<sup>19</sup>

Di sinilah tampak bahwa pendekatan serba *fiqh* merupakan kata kunci dari pemikiran Abdurrahman Wahid. *Fiqh* bagi Abdurrahman Wahid merupakan proses pengembangan yang berlaku secara bertahap (*gradual*).<sup>20</sup> Karenanya menurut Abdurrahman Wahid, dibutuhkan adanya suatu refleksi atau pengembangan yang sifatnya terus-menerus, dan berkesinambungan, yaitu pengembangan sebuah gugusan hukum agama yang selalu dinamis.<sup>21</sup> Dan pemikiran model ini sebenarnya sudah dilakukan oleh ulama-ulama *Sunni* terdahulu, yang selalu menunjukkan adanya kecenderungan yang cukup kuat untuk melakukan proses adaptasi dengan keadaan setempat tanpa harus mengorbankan prinsip umum dari hukum agama itu sendiri.

Pemikirannya yang serba *fiqh* ini, semakin menunjukkan sikap moderat Abdurrahman Wahid, terlebih dalam menyikapi berbagai kecenderungan sosial dan politik yang berkembang secara dinamis di masyarakat. Ditilik dari tipologi pemikiran yang berkembang sekarang ini, pemikiran politik Abdurrahman Wahid tampaknya lebih dekat pada tipe

---

<sup>19</sup>Lihat dalam Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran ... Op. Cit.*, hal. 12123.

<sup>20</sup>Lebih jauh lihat Abdurrahman Wahid, "Pengembangan Fiqh yang Kontekstual", dalam *Pesantren*, Nomor 2, Volume II, 1985, hal. 3-4.

<sup>21</sup>*Ibid.*

*neo-modernis*.<sup>22</sup> Menurut Barton, karakteristik *neo-modernis* adalah pemikirannya yang progresif, dan mempunyai sikap yang positif terhadap modernitas, perubahan, dan pembangunan. Selain itu, *neo-modernis* juga mencoba mengafirmasi semangat dari sekularisasi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara sebagai upaya untuk mencari konvergensi antara negara dan Islam. Sekularisasi di sini tidak dipandang sebagai sesuatu yang negatif atau bahkan antagonistik dengan Islam, sebagaimana dimengerti sebagian cendekiawan Muslim *formalistik*.<sup>23</sup> Hal ini sekaligus untuk menegaskan kembali bahwa berdirinya sebuah "*negara Islam*" bukanlah suatu keharusan. Karakteristik terpenting lainnya, *neo-modernis* lebih mengedepankan nilai-nilai Islam yang pluralistik, terbuka (*inklusif*), dan moderat.<sup>24</sup>

Karakteristik *neo-modernis* ini tampak sangat melekat pada pemikiran politik Abdurrahman Wahid. Diakui bahwa selain Abdurrahman Wahid, ada cendekiawan Muslim lainnya, seperti Nurcholish Madjid, dan Munawir Sadzali, yang juga memperoleh predikat sama, yaitu sebagai cendekiawan *neo-modernis*, namun Abdurrahman Wahid tampaknya lebih mampu merepresentasikan diri sebagai *neo-modernis*. Ini tergambar dari pemikiran-pemikiran politik Abdurrahman Wahid, baik tentang ideologi, negara, demokrasi, maupun *civil society*.

<sup>22</sup> Greg Barton, Fachry Ali, dan Bachtiar Effendy menyebut Abdurrahman Wahid sebagai *neo-modernis*. Sementara R. William Liddle, dan M. Sayafi'i Anwar, menyebut Abdurrahman Wahid sebagai cendekiawan bertipe *Indigenist*, dan *Substantifistik*. Lihat Greg Barton, "The Impact of Neo-Modernism on Indonesian Islamic Thought: the Emergence of a New Pluralist", dalam David Baurchier dan John Legge, (Ed.), *Democracy in Indonesia: 1950s and 1990s*, (Victoria: Centre of Southeast Asian Studies, 1994), hal. 144, lihat juga Greg Barton, "Neo Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia", dalam *Studia Islamika*, Volume 2, Nomor 3, 1995, hal. 5; Fachry Ali, Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan: Baru Islam*, (Bandung: Mizan, 1986), hal. 179-171; R. William Liddle, *Politics and Culture in Indonesia*, (Ann Arbor: Centre for Political Studies Institute for Social Research The University of Michigan, 1988), hal. 11-14; M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: sebuah kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), hal. 155-162.

<sup>23</sup>Lihat misalnya dalam M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia ... Op. Cit.*, hal. 144-154.

<sup>24</sup>Lihat Greg Barton, "The Impact ... Op. Cit.", hal. 144-147.

## Aspek Ideologi Dan Negara

Sebelum membahas lebih lanjut pemikiran politik Abdurrahman Wahid, perlu ditegaskan bahwa karakteristik pemikiran politik Abdurrahman Wahid, *pertama*, dalam menyikapi berbagai perkembangan, dia selalu menggunakan pendekatan "*serba fiqh*", sebagaimana ditegaskan di atas. Karenanya tampilan pemikiran Abdurrahman Wahid selalu tidak "*hitam- putih*". Ini mengingat banyaknya sumber yang dijadikan sebagai rujukan pemikiran.<sup>25</sup> Selain itu, dalam tradisi NU, yang menjadi sumber hukum bukan sekedar al-Qur'an dan Hadits, melainkan juga *Ijma'* dan *Qiyas*.<sup>26</sup> *Kedua*, sikap dan termasuk juga pemikiran politiknya selalu berusaha untuk mengambil jalan tengah (*tawassuth*). Abdurrahman Wahid tidak mau mengambil jalan paling ekstrim (*tatharuf*) atau mengambil jalan paling lunak. Karakteristik yang seperti ini tampak dari pemikiran politik tentang ideologi, negara, demokrasi, dan *civil society*.

Perihal ideologi, jauh sebelum pemerintah menetapkan asas tunggal Pancasila, Abdurrahman Wahid pernah menulis;

"semakin banyak bukti yang menunjukkan besarnya hambatan dalam proses pembangunan yang diakibatkan oleh kesalah-pahaman yang sangat besar antara pihak penanggung-jawab ideologi dengan pimpinan gerakan-gerakan keagamaan. Kesalah-pahaman ini sudah begitu jauh menghantui hubungan antara agama dengan ideologi negara, sehingga kehidupan politik menjadi sangat labil"<sup>27</sup>

<sup>25</sup>Ini merupakan kelebihan NU sebagai penganut paham *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* yang mengikuti empat *madzhab*, Syafi'i, Hambali, Maliki, dan Hanafi, sehingga dalam memutuskan hukum, termasuk berkenaan dengan persoalan politik (*as-siyasah*), NU memiliki banyak alternatif. Sikap ini dalam beberapa hal memang terkadang mengandung kelemahan. Dan kelemahan yang paling mendasar, NU sering dicap sebagai tidak konsisten, ambivalen, dan cenderung oportunis serta menguntungkan rezim yang sedang berkuasa.

<sup>26</sup>*Ijma'* sering dimengerti sebagai pengambilan hukum yang didasarkan atas kesepakatan-kesepakatan para ulama. Sementara *Qiyas* diartikan sebagai perbandingan atau analogi sebagai metode dalam pengambilan hukum yang secara tekstual tidak terdapat dalam al-Qur'an maupun Hadits.

<sup>27</sup>Pandangan Gus Dur ini tidaklah berlebihan bila mengamati hubungan antara ideologi negara dan agama di berbagai negara yang tengah berkembang. Lebih jauh, lihat dalam Abdurrahman Wahid, "Agama, Ideologi, dan Pembangunan", Jalaari *Prisma*, Nomor 11, November 1980, hal. 11.

Dan guna menutup-nutupi kesalah-pahaman ini, maka sebagaimana ditambahkan Abdurrahman Wahid;

"Retorika politik pun disusun sedemikian rupa untuk membungkus kenyataan pahit tersebut serapat mungkin. Dalam pada itu, retorika politik tersebut dikemukakan bersamaan dengan tindakan-tindakan berganda untuk melemahkan gerakan-gerakan keagamaan. Di satu pihak gerakan-gerakan keagamaan "*dijinakkan*" dengan bantuan negara dalam jumlah sangat besar untuk keperluan peribadaan ritual, sedang di pihak lain didukung upaya untuk memojokkan gerakan-gerakan keagamaan yang memiliki aspirasi politik yang berwatak korektif terhadap politik pemerintah".<sup>28</sup>

Pernyataan Abdurrahman Wahid di atas setidaknya menunjukkan bahwa antara ideologi negara dan agama dalam beberapa kasus seringkali terjadi hubungan yang bersifat antagonistik. Hal mendesak yang perlu dilakukan adalah mencari rumusan yang tepat guna menghindari kesalah-pahaman di antara keduanya. Salah satu rumusannya, menurut Abdurrahman Wahid, ideologi perlu diletakkan pada neraca penilaian yang sangat pragmatis dan tidak perlu terlalu diagungkan sebagai "*benda suci*", meskipun tetap dipandang sebagai sangat sakral dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Bagi Abdurrahman Wahid, fungsi ideologi tidak lebih hanya sebagai alat pemersatu bangsa dan pemberi arah bagi penyelenggaraan pemerintahan negara. Penggunaan ideologi untuk kepentingan yang lebih sempit dari fungsi itu, misalnya hanya sebagai landasan legitimasi bagi otoriterisme suatu rezim terhadap masyarakat justru akan mendorong kehancuran ideologi tersebut.<sup>29</sup>

Pandangan awal ini nantinya akan melandasi pemikiran-pemikiran politik Abdurrahman Wahid tentang hubungan ideologi negara dengan

<sup>28</sup>Upaya ini biasanya dilakukan dengan menciptakan gerakan-gerakan keagamaan "*tandingan*" dengan fasilitas yang sangat besar dari aparat kenegaraan. Pandangan Abdurrahman Wahid ini juga tampak sejalan dengan pandangan Kuntowijoyo yang membedakan antara "*Islam Ibrahim*" yang identik dengan gerakan keagamaan yang bersifat ritual, dan "*Islam Politik*" yang identik dengan gerakan keagamaan yang berwatak korektif. Lihat dalam *Ibid.*, hal. 12; Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), hal. 197-201.

<sup>29</sup>Abdurrahman Wahid, "*Agama, Ideologi ... Op. Cit.*", hal. 11.

agama. Sebagai "*pusering dunyo nahdliyyin*", pemikiran politik Abdurrahman Wahid tentang ideologi lebih banyak bersinggungan dengan NU. Ini merupakan konsekwensi yang wajar, mengingat Abdurrahman Wahid berasal dari "*darah biru*" NU. Selain itu, sikap atau pandangan politik NU terhadap ideologi negara juga tergolong cukup unik bila dibandingkan dengan ormas Islam lainnya.

Berkenaan dengan hal ini, maka sebelum mendeskripsikan lebih lanjut pemikiran politik Abdurrahman Wahid tentang ideologi, penulis merasa perlu untuk memaparkan lebih dulu empat peristiwa politik berkenaan dengan hubungan ideologi dan negara dengan Islam, hal mana dalam empat peristiwa tersebut NU terlibat di dalamnya. *Pertama*, Abdurrahman Wahid menulis;

"Dalam tahun 1938, Muktamar NU Banjarmasin membuat keputusan yang sangat unik yang nantinya akan melandasi sikap NU terhadap ideologi, politik, dan pemerintahan di Indonesia. Terhadap pernyataan status tanah Hindia Belanda, yang sedang diperintah oleh para penguasa non-Muslim Belanda, haruskah ia dipertahankan dan dibela dari serangan luar, dikemukakan jawaban bahwa hal itu wajib dilakukan menurut hukum agama (*fiqh*).<sup>30</sup> Diambilkan jawaban dari salah satu genre "*kitab kuning*"<sup>31</sup> yang berjudul *Bughyatul Mustarsyiddin* karya Syaikh Hasan al-Hadhrami, dikemukakan alasan pendapat tersebut, "negeri ini pernah mengenal adanya kerajaan-kerajaan Islam, penduduknya sebagian besar masih menganut dan melaksanakan ajaran Islam, dan Islam sendiri sedang tidak dalam keadaan diganggu atau diusik".<sup>32</sup>

*Kedua*, perdebatan sengit seputar dasar negara menjelang dan sesudah kemerdekaan, antara "*kelompok nasionalis Islam*", yang kala itu diwakili KH. A. Wahid Hasyim, Ki Bagus Hadikusumo, KH. Ahmad Sanusi, dan Kahar Muzakar dengan "*kelompok nasionalis sekuler*", yang

<sup>30</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, "Kata Pengantar", dalam Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1989), hal. 9.

<sup>31</sup>"*Kitab kuning*", merupakan sebutan populer untuk kitab-kitab Islam klasik, yang biasanya dipakai di pesantren-pesantren "*tradisional*" yang kebanyakan berafiliasi ke NU, dan biasanya dicetak dengan kertas berwarna kuning.

<sup>32</sup>*Ibid.*

diwakili antara lain Soekarno, Soepomo, Soepomo, Wongsonegoro Muhammad Yamin. Kelompok yang disebut pertama, menghendaki negara berdasarkan atas Islam, sementara kelompok kedua, menghendaki pemisahan secara tegas antara agama dan negara. Dari perdebatan ini kemudian tercapai titik kompromi dalam bentuk Piagam Jakarta (Jakarta Charter), tanggal 22 Juni 1945.

Keputusan ini dimentahkan lagi sehari selepas Indonesia merdeka, 18 Agustus 1945. Setelah melewati perdebatan yang sengit pula, akhirnya wakil dari "*kelompok nasionalis Islam*" menyetujui usul berupa penghapusan anak kalimat, "*... dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya ...*", yang saat itu selalu menjadi penyebab terjadinya ketegangan di antara dua kubu. Namun "*kelompok nasionalis Islam*" menghendaki agar supaya Sila Ketuhanan mendapat tambahan atribut menjadi, "*Ketuhanan Yang Maha Esa*". Dan hal ini disetujui oleh "*kelompok nasionalis sekuler*".

Meski pun telah disepakati, namun dalam sidang-sidang Konstituante, perdebatan-perdebatan mengenai dasar negara masih sering mencuat ke permukaan, sebelum akhirnya dilakukan pemungutan suara yang dimenangkan oleh "*kelompok nasionalis sekuler*". Dalam pemungutan suara ini, "*kelompok nasionalis Islam*" hanya memperoleh 210 dan 210 suara, sementara "*kelompok nasionalis sekuler*" mendapatkan 268 dan 265 suara. Pemungutan suara ini dilakukan sebanyak dua kali, mengingat pemilihan yang pertama disinyalir ada kekeliruan. Meskipun "*kelompok nasionalis Islam*" kalah, namun kedudukan Piagam Jakarta diakui sebagai yang menjiwai UUD 1945.<sup>33</sup>

Ketiga, pemberian gelar *waliy al-amr daruri bi as-sya'ukah*, pemegang kekuasaan pemerintahan temporer dengan wewenang penuh, kepada

<sup>33</sup>Lebih jauh tentang hal ini, lihat dalam B.J. Boland, *Pengantar Islam di Indonesia*, (Jakarta: Grafiti Press, 1985), hal. 102-103.

Presiden Soekarno.<sup>34</sup> Dengan pemberian gelar ini, maka Presiden Soekarno diterima sebagai pemegang kekuasaan yang sah, sebab negara, baik secara *de-facto* maupun *de-jure*, telah terwujud dan bagaimana pun menuntut adanya kepala negara atau pemerintahan. Meskipun Presiden Soekarno tidak dipilih oleh *ahl al-hall wa al-uqd* dan juga tidak di-*bay'ah* oleh masyarakat, dan tidak melalui proses pemilihan umum, melainkan lewat proses yang lain, maka posisinya harus tetap dihormati.<sup>35</sup> Atas dasar keabsahan kekuasaannya ini, maka presiden berwenang untuk menunjuk petugas agama melalui delegasi wewenang yang diberikan kepada Menteri Agama.<sup>36</sup> Pemberian gelar ini juga mengandung arti sebuah penegasan tentang siapa sesungguhnya pemimpin yang sah, apakah presiden ataukah *imam* dengan *dar al-Islam*-nya yang saat itu diwakili Kartosuwiryo di Jawa Barat, Ibnu Hajar di Kalimantan Selatan, Kahar Muzakar di Sulawesi

---

<sup>34</sup>Pemberian gelar *waliy al-amr dharuri bi as-syaikh* atas diri Presiden Soekarno ini merupakan inisiatif dari tokoh NU, KH. Masykur, yang waktu itu menjabat Menteri Agama, dan berlangsung dalam suatu pertemuan Ulama di Cipanas, Jawa Barat, tanggal 2-7 Maret 1954. Hadir dalam pertemuan ini, KH. Abdurrahman Marasabessy, Maluku; KH. Abdurrahman Ambodale, Pare-Pare, Sulawesi; KH. Murtadho, Bali; KH. KH. Saleh Waqi', Sumbawa; KH. Abdullah Siddiq, Sumbawa; KH. Abdullah Marisi, Samarinda; KH. Basuni Imron, Sambas; KH. Daud Rusydi, Palembang; Syaikh Ibrahim Musa, Bukit Tinggi; Syaikh Sulaiman ar-Rasuli, Bukit Tinggi; Syaikh Haji Maksum, Bukit Tinggi; KH. Abdul Somad, Jambi; Syaikh KH. Abdul Halim, Tanjungputra; Syaikh Musthofa Husin Purba, Tapanuli; KH. Thohir Abdullah, Tanjung Balai; Syaikh Haji Hasan Kruwengkae, Aceh; Syaikh Haji Muhammad Wali, Aceh; KH. Tubagus Ahmad Khatib, Banten; KH. Abu Amar, Solo; KH. Zuber, Salatiga; KH. Machrus Ali, Kediri; KH. Muchtar Siddiq, Jakarta; KH. M. Yasin, Jakarta; KH. A. Bakir Marzuki, Jakarta. Sebelum berlangsungnya pertemuan ini, sehari sebelumnya berlangsung pertemuan yang dihadiri KH. Abdul Wahab Hasbullah, KH. Bisri Syamsuri (NU); KH. Sirojuddin Abas (Pert), KH. R. Hajid, dan KH. A. Badawi (Muhammadiyah). Lebih jauh, lihat dalam Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari Pesantren*, (Jakarta: Gunung Agung, 1987), hal. 452.

<sup>35</sup>Pemberian gelar ini secara umum diambil dari persyaratan menjadi *imamatus shultan*, yang ditawarkan Abu Hasan al-Mawardi dalam *al-Ahkam al-Sulthaniyah wa al-Wilayat al-Diniyah*. Mengenai pemberian gelar *waliy al-amr dharuri bi as-syaikh*, lihat dalam M. Masyhur Amin, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraan*, (Yogyakarta: Al-Amin Press, 1996), hal. 102-107.

<sup>36</sup>Dengan gelar ini, maka kepala Pengadilan Agama di Indonesia sah untuk bertindak menjadi "wali hakim" (*legal guardian*) dalam pernikahan seorang gadis tanpa wali yang jika tidak demikian, maka pernikahannya dipandang tidak sah menurut sudut hukum fiqh. Lihat M. Bambang Pranowo, "Islam dan Pancasila. Dinamika Politik Islam di Indonesia", dalam *Uhumul Qur'an*, Nomor 1, Volume 8, Tahun 1992, hal. 4-1. Lihat juga dalam M. Ali Haidar, *NU dan Politik di Indonesia: Pendekatan Fiqh dalam Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1995), hal. 147.



Selatan, dan sebelumnya Daud Beruech di Aceh. Jawaban ulama NU waktu itu, Presiden Soekarno dinyatakan lebih berhak ditaati.<sup>37</sup> Bukan hanya itu, ulama NU juga menganggap gerakan mereka sebagai pemberontakan (*bughat*).<sup>38</sup>

*Keempat*, penerimaan NU terhadap asas tunggal Pancasila melalui Mukhtamar NU ke-27 Situbondo, 1984. Bila dibanding ormas Islam lainnya,<sup>39</sup> NU termasuk ormas Islam yang pertama dan relatif paling gampang menerima asas tunggal Pancasila. Dengan diterimanya Pancasila sebagai asas tunggal, berarti NU telah berhasil menyelesaikan persoalan pelik yang menyangkut hubungan Islam sebagai *way of life* di satu sisi dengan Pancasila sebagai landasan kehidupan bernegara di pihak lain.<sup>40</sup>

<sup>37</sup>Abdurrahman Wahid, "Asah Pikir Warga NU: Sebuah Kata Pengantar", dalam *Aula*, Nomor 12, Tahun XVIII, Desember 1996.

<sup>38</sup>Lihat M. Masyhur Amin, *NU dan Ijtihad* ... *Op. Cit.*, hal. 102-107.

<sup>39</sup>Muhammadiyah misalnya termasuk ormas Islam yang tergolong belakangan menerima asas tunggal Pancasila. Keputusan ini diambil lewat Mukhtamar Muhammadiyah Surakarta, 1985. PPP menerimanya lewat Mukhtamar PPP Jakarta, 1984. HMI meskipun harus terpecah menjadi dua setelah munculnya "HMI Tandungan", yang menamakan dirinya HMI-Majlis Penyelamat Organisasi (MPO), akhirnya menerima asas tunggal Pancasila lewat Sidang Pleno HMI, 5 April 1985 di Ciloto, Jawa Barat, dan dikukuhkan dalam Kongres Padang, 1986. PII yang menolak menerima asas tunggal mengharuskan membubarkan diri lantaran tidak mendapatkan izin dari pemerintah. Lihat berturut-turut Lukman Harur, *Muhammadiyah dan Asas Pancasila*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986); Deliar Noer, *Islam, Pancasila, dan Asas Tunggal*, (Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1984); Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), khususnya hal. 240-278; Hasanuddin. M. Saleh, *HMI dan Rekayasa Asas Tunggal Pancasila*, (Yogyakarta: Kelompok Studi Lingkaran, 1996).

<sup>40</sup>Sebelum menerima asas tunggal Pancasila, di tingkat internal NU terjadi perdebatan panjang. Ini diawali ketika Presiden Soeharto menyampaikan niatnya untuk memberlakukan asas tunggal Pancasila, di Pekanbaru, 27 Maret 1980. Pernyataan ini kontan menimbulkan reaksi keras dari berbagai pihak. Meskipun ada banyak kyai yang juga bereaksi keras, namun NU dengan watak dasarnya yang *tawasuth*, menyikapinya dengan lebih moderat lewat pembentukan kelompok kerja yang diberi tugas untuk menelaah pernyataan Presiden ini. Setelah melalui berbagai perdebatan, termasuk perdebatan selama berlangsungnya Munas Alim Ulama, 1983, lewat Mukhtamar NU Situbondo, 1984, NU menerima Pancasila sebagai asas tunggal. Diterimanya Pancasila sebagai asas tunggal bagi NU tidak lepas dari peran dua kyai yang cukup berpengaruh saat itu, yaitu "*sang konseptor*" hubungan NU dan Pancasila asal Jember, KH. Achmad Siddiq dan KH. R. As'ad Syamsul Arifin, asal Sukorejo, Situbondo, yang dengan kekharismanannya berhasil meyakinkan sebagian kyai NU yang menolak asas tunggal Pancasila. Tentang penerimaan NU terhadap Pancasila, lihat misalnya dalam Andree Feillard, *NU Vis A Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna*, (Yogyakarta: LKIS, 1999), hal. 233-261.

Menyikapi empat peristiwa ini, Abdurrahman Wahid mencoba melihatnya dengan pendekatan *fiqh*, sebagaimana menjadi karakteristik pemikiran. Bagi Abdurrahman Wahid, "*pembeluan*" NU terhadap penguasa non-Muslim Belanda, persoalannya sesungguhnya sangat jelas, karena pemerintahan kolonial Belanda saat itu masih memperkenankan kaum Muslimin untuk menyelenggarakan kehidupan beragama sesuai dengan keyakinan mereka. Jadi intinya pada pelaksanaan ajaran Islam. Adapun pemerintahannya tidak lagi menjadi pusat pemikiran.<sup>41</sup>

Pandangan Abdurrahman Wahid yang menempatkan pemerintahan kolonial Belanda dalam posisi netral ini mendapat pembenaran dari madzhab Syafi'i yang membedakan negara dalam tiga tipologi, yaitu *dar al-Islam* (negara Islam), *dar al-harb* (negara perang atau anti Islam), dan *dar al-sulh* (negara damai). Menurut faham ini, *dar al-Islam* harus dipertahankan dari serangan luar, karena ia merupakan perwujudan normatif dan fungsional dari cita-cita kenegaraan dalam Islam, dengan ciri utama berlakunya *syari'ah* sebagai undang-undang negara. *Dar al-harb* harus diperangi, karena berbahaya bagi kelangsungan hidup *dar al-Islam*. Dan *dar al-sulh* harus dipertahankan, mengingat *syari'ah* masih dilaksanakan oleh kaum Muslimin di dalamnya, walaupun tidak melalui legislasi dalam bentuk undang-undang.<sup>42</sup>

Berdasarkan pandangan ini, maka ketika NU terlibat dalam pembahasan dasar negara dan menghendaki diberlakukannya *syari'ah* lantas mengalami kegagalan, Abdurrahman Wahid melihat bahwa NU telah mencoba melaksanakan perintah keagamaan berupa pendirian *dar al-Islam*. Perkara di tengah jalan mengalami kegagalan itu soal lain, dan ini berarti NU harus menerima *dar al-sulh* dengan kesungguhan selama negara dimaksud memungkinkan kaum Muslimin melaksanakan ajaran agama secara nyata. Pandangan Abdurrahman Wahid ini berlandaskan pada

<sup>41</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, "*Kata Pengantar*" ... *Op. Cit.*, hal. 9.

<sup>42</sup>*Ibid.*, hal. 10.

*qaidah ushul* yang berbunyi, *Maa laa yudraku kulluhu laa yutraku ba'uluhi*, apa yang tidak dapat dicapai 100 persen, maka janganlah ditinggalkan (dibuang) hasil yang cuma sebagian (kurang dari 100 persen).<sup>43</sup>

Begitu halnya ketika pemerintah memaksakan kehendaknya untuk memberlakukan Pancasila sebagai asas tunggal, NU menerimanya dengan mudah. Hal ini menurut Abdurrahman Wahid, lantaran yang menjadi pedoman NU bukanlah "*strategi perjuangan politik*" atau "*ideologi Islam*" dalam artian yang abstrak, melainkan keabsahannya di mata hukum *fiqh*.<sup>44</sup> Abdurrahman Wahid menambahkan, dengan meletakkan kunci masalah pada pengesahan hukum *fiqh*, NU mampu melakukan penyesuaian dengan tuntutan sebuah negara modern.<sup>45</sup> Selain itu, NU juga memberi batasan yang jelas antara "*wilayah kekuasaan agama*" dengan "*wilayah kekuasaan negara*".<sup>46</sup> Gus Dur sendiri menyatakan;

"Antara agama dan negara mempunyai tugas dan tanggung jawab sendiri-sendiri. Dalam hal yang tidak sama, katakanlah dalam melaksanakan wawasan Islam, maka itu menjadi tanggung jawab di pundak umat Islam, tanpa terlalu membebani negara. Negara kita minta untuk mengayomi hal-hal yang sifatnya kepentingan bersama seluruh warga negara, tanpa membedakan asal-usul suku, agama, bahasa, warna kulitnya".<sup>47</sup>

Atas dasar ini, maka tidak heran kalau NU dengan begitu mudah menerima asas tunggal Pancasila.<sup>48</sup> Menurut Abdurrahman Wahid,

<sup>43</sup>Lihat misalnya dalam A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Politik di Indonesia: Pada masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), hal. 85

<sup>44</sup>Abdurrahman Wahid, "*Nahdlatul Ulama dan ...* Op. Cit., hal. 35.

<sup>45</sup>Ibid.

<sup>46</sup>Meminjam istilah Syamsuddin Haris dalam "NU dan Politik: Perjalanan Mencari Identitas", dalam *Jurnal Ilmu Politik*, Volume 7, 1990, hal. 38.

<sup>47</sup>Menurut Abdurrahman Wahid-lah yang paling dewasa dalam hal ini. Lihat Abdurrahman Wahid, *Beda Tugas NU dan Tugas Negara*, dalam *AJILA*, Nomor 3, Tahun VIII, Maret 1986, hal. 35-39.

<sup>48</sup>Kemudahan NU untuk menerima asas tunggal Pancasila ini terkadang mengundang "*ketidak-sukaan*" kelompok Islam lainnya. Terkadang NU dianggapnya oportunis, tidak konsisten, terlebih dalam konteks perjuangan umat Islam. Pendapat ini rasanya sah-sah saja. Namun apabila kita mencoba memahami landasan berpikir yang dipakai warga *nahdliyyin*, yang lebih mengedepankan pendekatan *fiqh*, sebenarnya tidak perlu muncul anggapan yang demikian. Landasan berpikir yang demikian bukanlah sesuatu yang baru, melainkan sudah membumi dan menjadi santapan sehari-hari di

kehidupan yang di atas-tunggal Pancasila itu merupakan wewenang negara. Dan kita terima karena Pancasila di sini merupakan pengaturan hidup sebagai bangsa. Tapi ada juga bagian kehidupan yang tidak berada di bawah wewenang negara, yaitu *aqidah* atau *iman*.<sup>49</sup> Sementara ormas atau agama lain sangat kesulitan untuk beradaptasi dengan keinginan pemerintah ini. Hal ini lantaran mereka tidak mampu mendudukan antara keimanan dan ideologi. Mereka juga menganggap bahwa soal Pancasila itu berada di luar masalah agama. Karena itu Pancasila diterima sebagai ideologi tanpa dikaitkan dengan alasan keagamaan. Ini juga menurut Abdurrahman Wahid tidak benar, karena berarti mereka mempunyai kesetiaan ganda, setia pada Pancasila dan setia pada agama. Padahal dalam kacamata NU, kalau kita setia pada Islam, kita juga harus setia pada negara.<sup>50</sup> Sebab menurut Abdurrahman Wahid, negara merupakan bagian dari kegiatan masyarakat yang dibuat bersama dengan orang lain. Sementara *aqidah* merupakan milik kita sendiri. Jadi ada perbedaan, tetapi tetap dalam satu kaitan.<sup>51</sup>

Abdurrahman Wahid sendiri beranggapan bahwa dengan diterimanya asas tunggal Pancasila tidak berarti akan merubah peran ormas-ormas,<sup>52</sup> terlebih ormas Islam. Sebab antara agama dan Pancasila

---

kalangan pesantren. Seperti penerimaan terhadap asas tunggal Pancasila, bila itu dikatakan terlalu politis, rasanya juga kurang beralasan. Abdurrahman Wahid sendiri mengatakan, "apabila dianggap sebagai pekerjaan politis, tentu NU tidak harus terburu-buru menerima asas tunggal Pancasila, apalagi diputuskan dalam perhelatan akbar seperti Mukhtamar. Sebab semakin mengulur-ulur waktu untuk menerima asas tunggal Pancasila, maka harganya akan semakin mahal. Ini kalau berpikir secara politis. Namun, sekali lagi, cara berpikir warga *muhalliyin* adalah berdasarkan pemikiran *syar'i*". Pandangan Abdurrahman Wahid ini lihat dalam *Ibid*.

<sup>49</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, "Beda Tugas NU ... *Op. Cit.*

<sup>50</sup>*Ibid*.

<sup>51</sup>*Ibid*.

<sup>52</sup>Pada prinsipnya NU menerima asas tunggal Pancasila, namun bukan berarti sebelumnya tidak ada kompromi-kompromi yang bersifat politis. Pernyataan Abdurrahman sebagai intisari dialog dengan Moerdiono, Mensekneg waktu itu, berikut ini setidaknya menggambarkan adanya kompromi politik, terlebih menyangkut redaksional. "NU bersedia menerima (asas tunggal) asal definisi itu dicairkan. Proposal pertama: "NU berasaskan Pancasila, dengan tujuan membentuk masyarakat Islam". Jawaban Presiden lewat Moerdiono, tidak bisa, karena itu berarti *Jakarta Charter* lagi

menurut Abdurrahman Wahid tidak boleh diidentikan secara menyeluruh, karena fungsi keduanya saling berbeda. Pancasila berfungsi sebagai landasan hidup berbangsa dan bernegara. Dalam kondisi demikian, Pancasila haruslah mewadahi aspirasi agama-agama dan menopang kedudukannya secara fungsional. Sedangkan agama merupakan landasan keimanan warga masyarakat, dan menjadi unsur motivatif yang memberikan warna spritual kepada kegiatan mereka.<sup>53</sup>

Untuk menghindari adanya kekhawatiran dari sebagian kalangan masyarakat (Muslim) terhadap Pancasila, maka agama dan Pancasila menurut Abdurrahman Wahid perlu didudukkan pada sebuah pola hubungan yang jelas dan fungsional. Sebab menurut pandangan Abdurrahman Wahid, selama ini Pancasila hanya dilihat sebagai pengatur hubungan antar-agama belaka, dan tidak lebih dari itu. Atau kalau pun dirumuskan peranannya, maka hanya dalam pola hubungan yang bersifat sepihak, yaitu Pancasila tidak menggusur keberadaan agama dari kedudukan historisnya dan juga tidak dimaksudkan untuk menggantikan posisi agama. Agama juga dirumuskan demikian, yaitu tidak bertentangan dengan Pancasila.<sup>54</sup> Pola hubungan seperti ini menurut Abdurrahman Wahid memperlihatkan watak defensif dari agama dan Pancasila, satu

---

(Penulis: mungkin lantaran ada kata masyarakat Islam). Lalu kita bilang bagaimana *counter proposal* dari pihak anda? Jawaban Moerdiono: "NU berasaskan Pancasila dengan menegakkan taqwa kepada Allah, melalui pelaksanaan agama Islam". Yang penting bagi kami: pelaksanaan Islam *individually* atau *collectively*? Kalau *individually*, tidak bisa ada gerakan dari masyarakat. Jadi kita mesti memasukkan sesuatu yang menunjukan kolektifitas, misalnya "*warga*". Jadi kalau bisa dicari formula yang dapat diterima semua pihak". NU akhirnya menerima rumusan asas tunggal dengan tidak meninggalkan kata-kata "*Islam*", yaitu "NU sebagai *jam'iyah* diniyah Islamiyah beraqidah Islamiyah menurut faham *ahl al-sunah wa al-jama'ah* dan menganut salah satu madzhab empat: Syafi'i, Maliki, Hambali, Hanafi (Pasal 3 AD), NU berasaskan Pancasila (Pasal 4 AD)". Lihat dalam PBNU, *Hasil-hasil Muktamar 29 Nahdlatul Ulama*, (Jakarta: LTN PBNU, 1996), hal. 91-92; Andree Feillard, *NU Vis A Vis Negara ... Op. Cit.*, hal. 240.

<sup>53</sup>Abdurrahman Wahid, "Pancasila dan Kondisi Obyektif Kehidupan Beragama", dalam *Kompas*, 26 September 1985.

<sup>54</sup>*Ibid.*

terhadap lainnya. Ini berarti antara keduanya terjadi pemisahan kedudukan *in toto*.<sup>55</sup>

Adapun caranya menurut Abdurrahman Wahid, Pancasila harus ditempatkan sebagai *rule of game* yang menghubungkan semua agama dan faham dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Jadi kalau misalnya Pancasila hanya berfungsi membenarkan satu agama saja, katakan Islam, ia akan berhenti sebagai *rule of game* yang disepakati bersama. Pancasila harus memperlakukan semua agama sama di muka hukum dan dalam pergaulan masyarakat.<sup>56</sup> Selain itu antara agama dan Pancasila harus ada hubungan yang bersifat simbiotik, artinya antara keduanya harus ada hubungan timbal balik dan saling menguntungkan. Agama, terlebih Islam sebagai agama mayoritas harus memberi legitimasi pada Pancasila, sebaliknya Pancasila juga harus memberikan legitimasi pada agama-agama yang ada.<sup>57</sup>

Pandangan Abdurrahman Wahid ini rasanya tidak berlebihan, mengingat dengan adanya "*kesepakatan politik*" 18 Agustus 1945, yang melibatkan semua komponen bangsa, berarti Pancasila telah menjadi bentuk final sebagai dasar negara, dan itu dengan sendirinya pupus sudah upaya untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara.

Abdurrahman Wahid sendiri mengatakan bahwa Pancasila merupakan hasil dari sebuah "*kompromi politik*" yang memungkinkan

---

<sup>55</sup>Pandangan Abdurrahman Wahid ini tidak berlebihan. Kenyataan menunjukkan, apabila pola hubungan yang bersifat devensif ini tetap dipertahankan, maka yang akan tumbuh subur adalah model hubungan yang antagonistik, hubungan yang bersifat saling mencurigai antara agama dan Pancasila, sebagaimana terjadi sebelum diberlakukannya asas tunggal Pancasila.

<sup>56</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, "Hubungan Agama dan Pancasila Harus Berwatak Dinamis", dalam Sudjanti (Peny.), *Kajian Agama dan Masyarakat: 15 Tahun Badan Penelitian dan Pengembangan Agama 1975-1990*, (Jakarta: Departemen Agama, 1991-1992), hal. 287-289.

<sup>57</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, "Relasi Kuasa Agama-Negara: Perspektif Historis dan Sosio-Politis", dalam *SANTRI*, Nomor 04, Tahun II, September 1986. Tulisan yang sama dimuat dalam Komaruddin Hidayat, Ahmad Gaus AF., (Ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, (Jakarta: Paramadina - Gramedia, 1998), dengan judul, "Kebebasan Beragama dan Hegemoni Negara".

semua warga negara Indonesia dapat hidup bersama-sama dalam sebuah negara kesatuan nasional non-Islam.<sup>58</sup> Bagi Abdurrahman Wahid, Pancasila adalah sebuah ekspresi dari suatu negara yang sekuler secara politik, namun tetap mendukung berkembangnya agama-agama secara umum, dan itu berarti tanpa adanya Pancasila, maka sama hanya kita akan berhenti sebagai negara.<sup>59</sup>

Abdurrahman Wahid juga melihat Pancasila sebagai sebuah perpaduan "*apik*" dari berbagai ideologi besar di dunia. Abdurrahman Wahid misalnya menyatakan;

"Pancasila bersumber dari Islam, Nasionalisme, dan Komunisme. Memang PKI-nya dilarang, tetapi semangat persamaan, egalitarian-nya ada dalam Pancasila. Semangat "*keadilan sosial*" itu miliknya Komunis (Marxisme). Sebab tidak ada istilah "*keadilan sosial*" sebelum lahirnya paham Komunis. Istilah *social justice* itu tidak ada sebelum itu. Jadi Pancasila itu rangkuman dari berbagai macam ideologi besar dunia. Dari ideologi Theokratis (Islam) diambil sila yang pertamanya, ini sudah merupakan kearifan dari Bapak-bapak kita. Kearifan beliau yang kemudian melahirkan *nation* yang merdeka dan bebas dari Komunisme (pertentangan kelompok yang berlebihan) seperti yang terjadi di India".<sup>60</sup>

Dukungannya terhadap Pancasila yang terkesan berlebihan ini bukan berarti Abdurrahman Wahid tidak menyadari bahwa Pancasila selama ini juga sering diselewengkan oleh elite penguasa. Bahkan dalam berbagai hal telah terbangun persepsi seolah-olah hanya pemerintah yang berhak menentukan dan menafsirkan perilaku politik macam apa yang sesuai atau tidak sesuai dengan Pancasila. Ia menyadari akan terjadinya penyelewengan ini. Tentang hal ini, Abdurrahman Wahid menyatakan;

<sup>58</sup>Lihat Douglas E. Remage, "Demokratisasi, Toleransi Agama, dan Pancasila: Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid", dalam Greg Fealy, Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal ... Op. Cit.*, hal. 196.

<sup>59</sup>*Ibid.*, hal. 197-198.

<sup>60</sup>Abdurrahman Wahid, "Individu, Negara, dan Ideologi", *Makalah*, disampaikan dalam acara Soedjatmoko Memorial Lecture, Jakarta, 2 Februari 1994. Tulisan yang sama lihat Abdurrahman Wahid, "Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama", dalam *Aula*, Mei 1985, hal. 28.

"Pancasila adalah serangkaian prinsip-prinsip yang bersifat lestari. Ia memuat ide-ide yang baik tentang kehidupan bernegara yang mutlak diperjuangkan. Saya akan pertahankan Pancasila yang murni dengan jiwa raga saya, terlepas dari kenyataan bahwa ia tidak jarang dikebiri atau dimanipulasi, baik oleh segelintir tentara maupun sekelompok umat Islam".<sup>61</sup>

Untuk menghindari adanya penyelewengan ini, maka menurut Abdurrahman Wahid harus dikembangkan secara terus-menerus upaya untuk melakukan *counter* penafsiran terhadap Pancasila. Abdurrahman Wahid misalnya menyatakan;

"Untuk menolak penafsiran pemerintah tentang Pancasila yang serba mencakup dan mendominasi berdasarkan konsep negara integralistik, maka perlu dikembangkan penafsiran lain tentang Pancasila, dan ini hanya dimungkinkan apabila dilakukan di luar kerangka politik yang serba diatur itu".<sup>62</sup>

Dengan pemahaman seperti ini, maka kembalinya NU ke Khittah 1926 tampaknya merupakan cara yang terbaik untuk bisa melakukan penafsiran lain dari Pancasila, sehingga penafsirannya tidak dipaksakan tunggal. Mengingat dengan "*tafsir tunggal*" ini sama artinya mengingkari nilai luhur Pancasila yang lahir dari keberagaman, kebhineka-tunggal-ikaan, baik dalam hal etnik, bahasa, adat, termasuk agama.

Komitmen dan pembelaannya yang begitu total terhadap Pancasila, menjadikan Abdurrahman Wahid sebagai salah satu dari sedikit

---

<sup>61</sup>Komitmen Abdurrahman Wahid terhadap Pancasila ini tampak dari pelaksanaan Apel Akbar NU, 1 Maret 1993, di Parkir Timur Senayan, Jakarta, yang dihadiri oleh hampir dua juta warga *muhalliyin*. Dalam acara ini, Abdurrahman Wahid bukannya membuat "*kebulatan tekad*" untuk mendukung kembali pencalonan Soeharto sebagai presiden, sebagaimana dilakukan oleh hampir semua ormas (Islam), melainkan justru menegaskan kembali kesetiaan NU terhadap Pancasila. Hampir semua elite partai hadir dalam acara ini, termasuk Menteri Dalam Negeri, Rudini. Lebih jauh tentang hal ini, lihat dalam Douglas E. Remage, "Pemahaman Abdurrahman Wahid tentang Pancasila dan Penerapannya dalam Era Paska Asas Tunggal", dalam Ellyasa KH. Dharwis, *Gus Dur. NU, dan Masyarakat Sipil*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), hal. 101.

<sup>62</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, "We Want to Reform Society", dalam *Asiatweek*, 20 Maret 1992, hal. 37. Lihat juga dalam "Islam and Pancasila: Development of A Religious Political Dinctrine in Indonesia", *Makalah*, pada Dialog Religious Billiefs: The Transmission and Development of Doctrine, oleh The Assembly of the World's Religious, Seoul, Korea Selatan, 25 Agustus 1990.



cendekiawan Muslim yang menolak setiap upaya untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara. Penolakan Abdurrahman Wahid ini tentu bukan tanpa alasan. Paling tidak ada dua alasan mendasar, *pertama*, Abdurrahman Wahid berpandangan bahwa Pancasila merupakan bentuk "*kompromi politik*" yang sudah final bagi bangsa Indonesia, sebagaimana disinggung di atas. Itu berarti bila masih ada yang berupaya untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara, sama artinya melanggar atau mengkhianati kesepakatan yang telah dibuat *founding father* bangsa ini.<sup>63</sup> Mengapa demikian, lantaran upaya tersebut dilakukan ketika sistem kemasyarakatan berupa Pancasila telah terbentuk. Lain halnya bila suatu negara sudah memiliki wujud penuh sebagai sebuah negara yang berdasarkan Islam, seperti Iran, Lybia, dan Arab Saudi dewasa ini.<sup>64</sup>

*Kedua*, Islam sendiri menurut Abdurrahman Wahid tidak mempunyai konsep tentang negara (dalam artian yang bersifat formal). Dalam pandangan Abdurrahman Wahid, negara menurut kacamata Islam hanyalah sebuah hukum (*al-hukm*), dan sama sekali tidak memiliki bentuk negara. Hal terpenting bagi Islam, menurut Abdurrahman Wahid adalah berfungsi sebagai etika kemasyarakatan (*social ethics*). Sebab bagi umat

<sup>63</sup>Abdurrahman Wahid mendasarkan pada pengalaman sejarah, seperti: "*pembelian*" NU terhadap Pemerintah Kolonial Belanda lantaran dipandang masih menghargai keberlangsungan peradatan umat Islam, keluarnya Resolusi Jihad (sebanyak dua kali) yang dikomandani KH. Masykur dan KH. Zainul Arifin, pemberian gelar *waliy al-amr ilharuri bi as-syaukah* kepada Presiden Soekarno, perdebatan-perdebatan seputar dasar negara di sidang-sidang BPUPKI dan Konstituante. Atas pengalaman bersejarah ini, maka bagi Abdurrahman Wahid diharuskan menjadi warga negara Republik Indonesia yang setia. Pendirian negara berdasarkan Islam bagi Gus Dur hanyalah *utopia* belaka, ini sebagaimana pernah dilakukan oleh Al-Farabi yang mencoba membuat "*negara utania*". Lihat misalnya Mark R. Woodward, "Memahami Semangat Baru Indonesia: Percakapan dengan Abdurrahman Wahid", dalam Mark R. Woodward, *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1996), 131-151.

<sup>64</sup>Namun Abdurrahman Wahid juga menandakan, meskipun berlandaskan pada Pancasila, bukan berarti pemerintahan lalu terlepas sama sekali dari landasan keagamaan. Adapun caranya, kebijakan pemerintah harus selalu disesuaikan dengan ketentuan-ketentuan *fiqh*. Dan untuk menilai apakah pemerintah penyimpang atau tidak dari ketentuan *fiqh*, maka harus digunakan dengan qaidah ushul, seperti *tasharrufu al-imam 'alaa ra'iyati mamutun bi al-maslahah*, kebijaksanaan kepala pemerintahan harus mengikuti kesejahteraan rakyat, lihat Abdurrahman Wahid, "*Nahdlatul Ulama dan ... Op. Cit.*", hal. 35.

Islam, yang terpenting adalah pengaturannya (*al-hukm*) bukan *al-daulah* (negara). Dalam al-Qur'an, kata-kata *al-daulah* (siklus) itu tidak ada. Jadi istilah kenegaraan dalam al-Qur'an tidak memakai *al-daulah*. Pengertian kenegaraan dalam arti istilah geografi, hanya menggunakan istilah "*buldah*" (*buldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*).<sup>65</sup> Jadi di sini, Islam tidak mempunyai konsep yang definitif tentang negara.

Abdurrahman Wahid menyontohkan, dalam persoalan yang paling pokok, yaitu suksesi kekuasaan, ternyata Islam tidak cukup konsisten. Terkadang memakai *istikhlaf*, *bay'ah* atau *ahl al-hall wa al-aqd*. Padahal suksesi kepemimpinan adalah persoalan yang cukup urgen dalam masalah kenegaraan. Kalau memang Islam punya konsep, tentunya tidak demikian.<sup>66</sup> Abdurrahman Wahid menambahkan;

"Kalau memang Nabi menghendaki berdirinya "*negara Islam*", mustahil masalah suksesi kepemimpinan dan peralihan kekuasaan tidak dirumuskan secara formal. Nabi hanya memerintahkan kepada kita, "*musyawarahlah kalian dalam setiap persoalan*".<sup>67</sup> Masalah seperti ini bukannya dilembagakan secara kongk. it, melainkan dicakupkan dalam sebuah diktum saja, "*masalah mereka (haruslah) dimusyawarahkan antara mereka*". Mana ada negara dalam bentuk seperti ini".<sup>68</sup>

<sup>65</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, "*Merumuskan Hubungan ... Op. Cit.*", hal. 29.

<sup>66</sup>*Ibid.*

<sup>67</sup>Merujuk pada Q.S. 42: 38

<sup>68</sup>Abdurrahman Wahid memang mengakui bahwa berbagai pandangan seputar "*negara Islam*" sampai saat ini belum juga dicapai kata akhir. Ada pandangan yang menyatakan bahwa negara telah memiliki "*watak Islam*" kalau inti ajaran Islam telah diakui menjadi sumber yang mendorong munculnya legislasi dan pengaturan negara yang manusiawi namun tidak menentang ajaran Islam. Ada lagi pandangan yang menginginkan ajaran Islam sepenuhnya dilaksanakan, dan kalau dapat secara hartiah. Sebuah negara masih "*harus di-Islam-kan*" kalau belum benar-benar "*Islam secara tuntas*". Abdurrahman Wahid kemudian memberikan beberapa contoh seperti di Indonesia misalnya berasas tunggal politik dalam bentuk Pancasila. Di Iran secara definitif didirikan Republik Islam Iran. Di Aljazair, sebuah negara "*Arab Sosialis*" menyatakan secara formal dalam undang-undang dasarnya bahwa agama resmi negara adalah agama Islam. Di Arab Saudi dinyatakan al-Qur'an sebagai konstitusi, meski negaranya sendiri bukan "*negara Islam*" formal. Tentang hal ini, lihat berturut-turut, Abdurrahman Wahid, "*Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan?*", dalam *Tempo*, 26 Maret 1983; "*Islam tak Punya Konsep Baru Mengenai Negara*", dalam *Kompas*, 24 Nopember 1986; "*Tidak Terdapat Bakti Kuat Islam Punya Konsep Negara*", dalam *Media Indonesia*, 8 Agustus 1991; "*Masih Relevankan Teori Kenegaraan Islam: Tinjauan Kontemporer atas Prinsip-prinsip Rekonstruksinya*" *Makalah*, disampaikan pada Seminar tentang, "*Konsep Negara Islam*", oleh Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, 7 Februari 1988

Tidak adanya bentuk yang baku bagi sebuah negara dan proses pemindahan kekuasaan (suksesi kepemimpinan) dalam bentuk tetap yang ditinggalkan Rasulullah, baik melalui ayat-ayat al-Qur'an maupun Hadits, menurut Abdurrahman Wahid, telah membuat perubahan historis atas bangunan negara yang ada menjadi tidak terelakkan atau tercegah lagi. Dengan kata lain, kesepakatan akan bentuk negara tidak dilandaskan pada *dalil naqli* (berdasarkan *nash*), melainkan pada kebutuhan masyarakat pada suatu waktu. Inilah yang membuat mengapa hanya sedikit sekali Islam berbicara tentang bentuk negara dan proses pemindahan kekuasaan.<sup>69</sup>

Meskipun menolak atas berdirinya suatu negara Islam, yang berfungsi *legal-formal*, bukan berarti Abdurrahman Wahid tidak menghendaki terciptanya "*masyarakat Islam-i*" (lebih pada nilai-nilainya). Abdurrahman Wahid misalnya menyatakan;

"Saya berbeda pendapat dengan mereka yang ingin membina "*masyarakat Islam*". Dalam pandangan Abdurrahman Wahid, "*masyarakat Islam*" di Indonesia merupakan pengkhianatan terhadap konstitusi, karena ia akan menempatkan masyarakat non-Muslim sebagai masyarakat kelas dua. Tetapi sebuah "*masyarakat Indonesia*" yang di dalamnya umat Islam menjadi kuat, dalam arti berfungsi dengan baik, adalah sesuatu yang saya anggap baik".<sup>70</sup>

Abdurrahman Wahid sangat *concern* akan terciptanya masyarakat model ini. Mengingat baginya, Islam dalam konteks ini hanyalah sebagai etika sosial (*social ethics*) yang berfungsi *complementer*.<sup>71</sup> Sebagai *complemen*, pengembangan Islam harus ditujukan pada sikap keterbukaan antar-budaya, di mana antara Islam dengan faham pemikiran dan sistem budaya lainnya berlangsung proses saling mengambil dan saling belajar. Sebagai konsekwensinya, Islam harus didudukkan hanya sebagai penghubung

<sup>69</sup>Abdurrahman Wahid, "Beberapa Aspek Teoritis dari pemikiran Politik dan Negara Islam", dalam AULA, Desember 1986, hal. 33. Tulisan yang sama lihat dalam Imron Hamzah, Choirul Anam, (Ed.), *Sebuah Dialog Mencari Kejelasan: Gus Dur Dindili Para Kyai*, (Surabaya: Jawa Pos, 1989), hal. 113-114.

<sup>70</sup>Douglas E. Remage, "*Pemahaman Abdurrahman Wahid ... Op. Cit.*", hal. 115.

<sup>71</sup>Abdurrahman Wahid, "Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa", dalam *Prisma Ekstra*, 1984, hal. 3-9.

sekaligus melayani berbagai budaya lokal, menumbuhkan universalitas pandangan yang baru tanpa tercabut dari akar kesejarahan masing-masing. Dan ini hanya bisa terwujud bila Islam menumbuhkan dirinya sebagai wawasan nasional yang berbijak pada bumi nusantara, dan tidak terlalu berpaling pada budaya lain.<sup>72</sup>

Gagasan ini sering disebutnya dengan *pribuminisasi Islam*.<sup>73</sup> Inti gagasan ini adalah perlunya umat Muslim untuk mempertimbangkan situasi-situasi lokal dalam rangka penerapan ajaran-ajaran Islam. Dengan demikian, Islam di Indonesia nantinya tidak tercerabut dari konteks lokalnya sendiri, baik berupa kebudayaan, tradisi, atau yang lainnya. Namun Abdurrahman Wahid juga mengingatkan perlunya kehati-hatian dalam melakukan proses gagasan ini. Pencampuran Islam dengan kebudayaan lokal harus benar-benar dikontrol sedemikian rupa, sehingga bersifat setempat dan tidak merusak ciri khas Islam.<sup>74</sup>

### **Aspek Demokrasi Dan Civil Society**

Pandangan yang menyebut Abdurrahman Wahid sebagai pejuang demokrasi rasanya tidak berlebihan bila menengok sepak terjang dan pemikirannya yang sarat dengan nilai-nilai demokrasi dan penguatan akar *civil society*. Belerapa sepak terjangnya setidaknya menjadi cerminan dari pemikiran dan obsesinya untuk menciptakan dan membudayakan demokrasi di satu sisi dan terciptanya *civil society* yang kuat di sisi lain. Pertama, dalam kasus pencabutan SIUPP Monitor, 1990, lantaran *polling*

<sup>72</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, "Mengembangkan Kebudayaan Islam di Indonesia", sumber tidak terlacak, 5 Februari 1985.

<sup>73</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, "Pribuminisasi Islam", dalam Muntaha Azhari, Abdul Mun'im Shaleh, (Ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1989), hal. 81-96.

<sup>74</sup>Gus Dur menyontohkan seperti bacaan al-Qur'an dalam sholat atau ibadah-ibadah bersifat *makludhoh*, ritual lainnya jangan sampai diganti dengan bahasa-bahasa lokal. Gagasan Gus Dur ini kontras sekali dengan sekularisasi yang dilakukan Mustafa Kemal di Turki, di mana aspek-aspek yang menjadi ciri khas Islam diubah dengan bahasa lokal, seperti mengucapkan adzan atau iqamat menjelang sholat diganti dengan bahasa lokal Turki, penggunaan jilbab, atau asesoris Muslim lainnya dilarang oleh negara.

yang menghebohkan yang dinilai melecehkan Rasulullah Muhammad. Di kala hampir semua umat Islam mengecam dan menuntut dibredelnya Monitor, Abdurrahman Wahid justru tampil "*membela*" dan mengecam keras pembredelan Monitor. Menurut Abdurrahman Wahid, dengan menuntut pembredelan Monitor, maka sama artinya memberikan otoritas dan membenarkan perilaku pemerintah selama ini dalam melakukan pembredelan. "*Pembelaan*"-nya terhadap Monitor bukan lantaran Abdurrahman Wahid tidak marah atas *polling* Monitor, namun karena sikap umat Islam yang terkesan mau main hakim sendiri, termasuk menuntut pencabutan SIUPP yang sama sekali tidak demokratis.

*Kedua*, kelahiran ICMI, 1990, yang menurut pandangan Abdurrahman Wahid sarat akan nuansa sektarian. Nuansa ini dalam banyak hal menurutnya cukup mengganggu kehidupan berbangsa, bernegara, dan bermasyarakat. Karenanya Abdurrahman Wahid menolak kehadiran ICMI, termasuk ikatan-ikatan cendekiawan lainnya yang juga mengedepankan *primordialisme* keagamaan.<sup>75</sup> Respon atas penolakannya ini, selain ditunjukkan dengan sikapnya yang tidak mau bergabung dengan ICMI, juga dengan mendirikan Forum Demokrasi.

*Ketiga*, pasca politik "*sapu bersih*" pemerintah dalam Persitiwa 27 Juli 1996. Sesudah peristiwa berdarah ini, suara-suara kritis yang tadinya begitu keras, hilang seketika. Masyarakat juga dibuat ketakutan luar biasa. Dalam suasana yang mencekam ini, Abdurrahman Wahid tampil dengan mendirikan "*posko pengaduan*" bagi mereka yang merasa kehilangan sanak keluarganya, mengalami kerugian fisik maupun harta benda. Gus Dur sendiri menjadi relawan dalam posko tersebut.

Dan *keempat*, pembelaanya terhadap kelompok minoritas. Pembelaanya terhadap keluarga *Kong Hu Chu* dalam persidangannya di

---

<sup>75</sup>Ikatan-ikatan cendekiawan lain yang dimaksud Gus Dur tentu saja seperti Persatuan Intelektual Kristen Indonesia (PIKI), Ikatan Sarjana Katholik Indonesia (ISKI), Kelompok Cendekiawan Budha Indonesia (KCBI), dan ikatan-ikatan cendekiawan sejenisnya.

PTUN Surabaya, yang kebetulan perkawinannya tidak diakui pemerintah, lantaran mereka tetap bersikukuh hati untuk menggunakan agama mereka, *Kong Hu Chu*, setidaknya menjadi bukti kepedulian Abdurrahman Wahid pada kelompok minoritas. Abdurrahman Wahid menaruh simpati terhadap keluarga ini dengan beberapa kali menghadiri persidangan tersebut. Pembelaan Abdurrahman Wahid ini juga diberikan terhadap kelompok minoritas lainnya yang hak-hak politik dan keagamaannya dikebiri oleh negara dan sebagian umat Islam. Katakanlah seperti pembelaannya terhadap *Dar al-Arqam*, *Syi'ah*, dan gerakan *Ahmadiyah*. Di kala Pemerintah lewat corong MUI, dan sebagian besar ormas Islam memandang *Dar al-Arqam* sebagai "aliran sesat", NU yang dipimpin Abdurrahman Wahid justru membelanya.<sup>76</sup> Begitu juga terhadap *Syi'ah* dan *Ahmadiyah*. Bahkan lantaran pembelaannya terhadap *Syi'ah*, Abdurrahman Wahid harus rela disebut sebagai pengikut *Syi'ah*.

Sepak terjang Abdurrahman Wahid ini tampaknya sangat dipengaruhi oleh pemikiran "liar"-nya yang selalu mengedepankan nilai-nilai inklusitisme, selalu berusaha untuk mengambil "jalan tengah" (moderat). Selain itu, nilai-nilai sekulerisme dan liberalisme juga tampaknya ikut mempengaruhi pemikirannya. Di kala sebagian besar umat Muslim Indonesia menolak keras sekulerisme dan liberalisme, lantaran dipandang telah mengabaikan nilai-nilai moral keagamaan dan memperbolehkan adanya kebebasan tanpa batas, Abdurrahman Wahid justru mendasarkan pemikirannya pada nilai-nilai sekulerisme dan liberalisme. Abdurrahman Wahid mengartikan sekularisme sebagai aliran yang bukan semata-mata memisahkan antara persoalan agama dengan persoalan negara (politik), sebagaimana terjadi di negara-negara Barat. Mengingat dalam pandangan Abdurrahman Wahid ada negara-negara yang secara politik sekuler, namun tetap membutuhkan kehadiran agama-

<sup>76</sup>Pembelaannya terhadap *Dar al-Arqam*, lihat *Aula*, Nomor 03, Tahun XVI, Agustus 1994, hal. 58-61.

agama, yang terkadang juga dijadikan sebagai penopang keberlangsungan negara. Jadi di sini ada apresiasi terhadap agama-agama.

Sementara liberalisme dimengerti sebagai filsafat hidup yang mementingkan hak-hak dasar manusia, yang menyakini perlunya secara mutlak ditegakkannya kedaulatan hukum, yang menghendaki perlakuan yang sama di muka hukum atas semua warga negara, tanpa memandang asal usul etnis, budaya, dan agama. Liberalisme bahkan melindungi mereka yang berbeda dari pendapat mayoritas bangsa. Dengan kata lain, liberalisme memiliki nilai-nilai yang mendukung peradaban yang tinggi.<sup>77</sup>

Apresiasi terhadap sekulerisme dan liberalisme ini tidak membuat Abdurrahman Wahid takut untuk dicap sebagai Muslim sekuleris dan liberalis, bahkan ia dengan tegas mengatakan bahwa nilai-nilai inti yang terkandung dalam Islam adalah nilai-nilai liberal.<sup>78</sup> Dalam pandangan Abdurrahman Wahid, liberalisme merupakan satu-satu ideologi yang dapat membimbing ke arah kehidupan yang lebih demokratis. Dan liberalisme sendiri menurutnya sejalan dengan nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran Islam.

Sebagaimana kebanyakan cendekiawan Muslim Indonesia yang selalu melandaskan demokrasi pada nilai-nilai Islam,<sup>79</sup> maka demikian halnya Abdurrahman Wahid, menyebut Islam sebagai agama demokrasi. Alasannya, *pertama*, Islam adalah agama hukum, yang berarti ajaran Islam berlaku bagi semua orang, baik menyangkut pemegang jabatan tertinggi maupun rakyat jelata dikenakan hukum yang sama. *Kedua*, Islam memiliki asas musyawarah (*syura*), perkara-perkara mereka dibicarakan di antara mereka melalui musyawarah. Pembahasan musyawarah, apakah nanti

<sup>77</sup>Abdurrahman Wahid, "Pancasila dan Liberalisme", Teks untuk *Kompas*, 30 Mei 1987.

<sup>78</sup>Lihat dalam Greg Barton, "Liberalisme: Dasar-dasar Progresivitas Pemikiran Abdurrahman Wahid", dalam Greg Fealy, Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal ... Op. Cit.*, hal. 162.

<sup>79</sup>A. Syaifi Ma'arif, *Peta Bumi Intelektual Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 112.

berujung pada *voting* atau tidak itu, tidak relevan. Hal terpenting menurut adalah adanya tradisi membahas, mengajukan pemikiran secara bebas, dan diakhiri dengan kesepakatan. Dan kesepakatan adalah musyawarah.

*Ketiga*, Islam selalu berpandangan untuk memperbaiki kehidupan, karenanya kehidupan manusia itu tarafnya tidak boleh statis, tapi harus meningkat terus untuk bisa mencapai kehidupan yang lebih baik. Dan ini menurut Abdurrahman Wahid, merupakan prinsip dari demokrasi. Mengingat demokrasi pada hakekatnya adalah upaya bersama-sama untuk memperbaiki kehidupan. Karenanya Islam juga sering disebut sebagai agama *islah* (rekonsiliasi). Dan *keempat*, sebagaimana demokrasi, Islam *das sollen* juga mengedepankan dan menopang prinsip-prinsip keadilan.<sup>80</sup>

Dalam Islam misalnya dikenal *qaidah ushul, tasarruful iman 'alaa raiyyati manutun bi al-maslahah*, langkah dan kebijakan pemimpin mengenai rakyat yang dipimpinnya haruslah terkait dengan kesejahteraan rakyat. Jadi karena orientasinya kesejahteraan, maka ia harus mementingkan keadilan, dan orientasi kesejahteraan inilah yang membuktikan watak demokrasi atau tidaknya dari kehidupan suatu masyarakat. Dengan demikian kalau Islam menghendaki demokrasi, karena itu merupakan jadi diri Islam sebagai agama hukum, maka Islam paling tidak juga harus mengembangkan keadilan sosial, disamping keadilan yang lainnya.<sup>81</sup>

Abdurrahman Wahid mengartikan demokrasi sebagai kondisi di mana kebebasan berpendapat, *ke-nyleneh-an* benar-benar dijamin undang-undang, sebab menurutnya, "*nyleneh*" merupakan salah satu esensi demokrasi.<sup>82</sup> Adanya kebebasan untuk berorganisasi dan berserikat,

<sup>80</sup>Abdurrahman Wahid berdasarkan pada salah satu Firman Allah yang artinya, "Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu menjadi orang-orang yang selalu menegakkan kebenaran karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berbuat tidak adil". Lihat dalam Q.S. 5: 8.

<sup>81</sup>Lihat "Islam, Demokrasi, dan Keadilan", dalam *Kaset, Perbincangan Demokrasi* Gus Dur dan Kang Sobary.

<sup>82</sup>Abdurrahman Wahid, "Kami tidak Menyusun Kekuatan", dalam Wawancara, *Tempo*, 13 April 1991.



adanya kebebasan bepergian, masuk, dan keluar negeri tanpa harus dikaitkan dengan masalah politik. Orang yang mengkritik pemerintah sekeras apapun, menurut Abdurrahman Wahid bukan merupakan alasan bagi pemerintah untuk melakukan "cekal". "Cekal" semestinya diperuntukan bagi mereka yang melakukan tindak kriminal, terlebih kriminal ekonomi.<sup>83</sup> Berperannya kedaulatan rakyat, bukan kedaulatan kekuasaan. Adanya pemisahan secara tegas dalam fungsi yang tidak boleh saling mempengaruhi di antara tiga lembaga, eksekutif, legislatif, dan yudikatif.<sup>84</sup>

Selain itu, demokrasi juga mensyaratkan adanya, *pertama*, rasa tanggung jawab pada kepentingan bersama, *kedua*, kemampuan menilik masa depan, dan *ketiga*, kesediaan berkorban bagi masa depan. Dan ini semua menurut Abdurrahman Wahid, membutuhkan adanya kerelaan, dan keinginan untuk melakukan sesuatu tanpa harus diberi imbalan. Nah "kerelaan" inilah sebenarnya hakekat dari demokrasi. Jadi demokrasi adalah sesuatu yang dilakukan dengan rela.

Yang tak kalah pentingnya, masyarakat juga dituntut untuk siap berdemokrasi. Jadi bukan sebatas institusinya saja, seperti adanya lembaga legislatif (DPR, MPR), dan partai politik. Hal terpenting menurut kyai yang populer dipanggil Gus Dur, masyarakat harus memulai untuk berdemokrasi. Mengingat penyebab ketidak-demokratisan, bukan saja pemerintah, tapi masyarakat juga menjadi penyebabnya. Pemerintah menurutnya, *nggak* mungkin bersikap tidak demokratis (penulis; otoriter) kalau tidak dikasih ruang oleh rakyat. Nyatanya rakyat hanya diam saja.<sup>85</sup> Abdurrahman Wahid menambahkan;

<sup>83</sup>Disarikan dari Abdurrahman Wahid, "Negeri Ini Kaya dengan Calon Presiden", dalam Wawancara, dalam *Forum Keadilan*, Mei 1992.

<sup>84</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, "Saya Jadi Presiden?", Wawancara, dalam *Tirani*, Juli 1994.

<sup>85</sup>Abdurrahman Wahid, "Negeri Ini Kaya dengan Calon Presiden", Wawancara, dalam *Forum Keadilan*, Mei 1992.

"Demokrasi juga menuntut adanya kesanggupan untuk melihat masyarakat secara keseluruhan (utuh), tanpa harus dipertentangkan, baik dari sisi suku, ideologi, ras, budaya, bahasa, dan terlebih dalam hal agama. Bahwa perbedaan ideologi, ras, tingkat pendapatan ekonomi, agama, tidaklah berarti masyarakat berbeda pada prinsipnya, melainkan "hanya" pada penampilan fisik dan kepentingannya."<sup>86</sup> "Dalam demokrasi juga ada kemauan untuk memberi dan menerima. Kita tidak boleh memaksakan kehendak pada orang lain, misalnya untuk menanggalkan keyakinan agamanya, selain masyarakat juga harus bisa memberikan tempat pada keyakinan yang bukan agama".<sup>87</sup>

Dari pemahaman demokrasi ini, setidaknya ada tiga hal pokok yang menjadi *concern* pemikiran politik dari anak sulung KH. A. Wahid Hasyim ini, *pertama*, pengembangan wawasan kebangsaan dengan *entry point* menolak segala bentuk *eksklusifisme* dan *sektarianisme*. *Kedua*, kegigihan dalam mengupayakan *civil society* yang berdaya. *Dari ketiga*, penghargaan terhadap *pluralisme* atau kemajemukan masyarakat Indonesia.

Sikap pertama ditunjukkan lewat penolakannya terhadap berbagai ragam bentuk organisasi yang berupaya melakukan formalisasi agama yang cenderung bersikap *eksklusif* dengan mengedepankan *sektarianisme*. Sikap anti *eksklusifisme* dan *sektarianisme* ini tampak ketika Abdurrahman Wahid secara terang-terangan menentang keras kehadiran ICMI. Semenjak kelahirannya, ICMI memang sudah mengundang pro dan kontra. Di kalangan perwira militer "*merah putih*" senior sendiri ada keluhan akan datangnya ancaman baru dari sayap "*ekstrem kanan*" dengan lahirnya ICMI ini. Kalangan minoritas lainnya menanggapi dengan sangat hati-hati, tetapi secara pribadi memperhatikan tumbuhnya kekuatan baru ini. Sementara hampir sebagian besar elite Muslim menyatakan dukungannya terhadap pembentukan ICMI.

<sup>86</sup> Abdurrahman Wahid, "Mencari Sintesa Agama-Negara", dalam YB. Sudarmanto, et. al., *H. Matori Abdul Djamil: Dari NU untuk Kebangkitan Bangsa*, (Jakarta: Grasindo, 1999), hal. xvi-xvii.

<sup>87</sup> Abdurrahman Wahid, "Islam, Pluralisme, dan Demokrasi", dalam Arief Affandy, *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Muslim Gus Dur dan Amien Rais*, (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 118.

Gus Dur termasuk salah satu dari sedikit cendekiawan Muslim yang tidak setuju dengan kehadiran ICMI.<sup>88</sup> Gus Dur berkali-kali secara keras menyesalkan kehadiran ICMI, yang dinilainya sebagai langkah mundur dalam kehidupan politik nasional.<sup>89</sup> Dalam Pandangan Gus Dur, kehadiran ICMI merupakan ancaman. Mereka berupaya melakukan Islamisasi dalam tubuh pemerintahan dan masyarakat. Dan jika ini dibiarkan, maka nilai-nilai toleransi, penghargaan timbal balik di antara umat beragama dan persatuan nasional akan begitu saja dikesampingkan serta ditelantarkan. Bukan hanya itu, kehadiran ICMI juga membuka peluang bagi rezim untuk kembali melakukan manipulasi terhadap Islam agar memperoleh dukungan dan simpati guna melanggengkan kekuasaannya, dan itu sama halnya para cendekiawan Muslim mau dimanipulasi dan diperalat guna menyukseskan agenda politik penguasa.<sup>90</sup>

Kehadiran ICMI juga disinyalir akan memberi peluang bagi cendekiawan atau tokoh Islam yang tidak *mafhum* akan visi kenegaraan; menekankan kemajemukan berdasarkan toleransi beragama dan persatuan nasional. Dan yang lebih menggelikan, sebagian cendekiawan terkemuka ini juga menganjurkan dibinanya "*masyarakat Islam*". Suatu masyarakat yang dalam pengembangannya, kebijakan-kebijakan pemerintah, program-program, hukum-hukum dilaksanakan secara terpadu dan serasi dengan

<sup>88</sup>Cendekiawan lainnya yang secara terang-terangan menolak kehadiran ICMI adalah Deliar Noer, Ridwan Saidi, Djohan Effendy, tokoh-tokoh GMNI seperti Sarwono Kusumaatmaja, Siswono Yudohusodo. Kedua tokoh yang disebut terakhir bahkan sempat mempunyai ide untuk membentuk Ikatan Cendekiawan Kebangsaan Indonesia (ICKI). Sementara Emha Ainun Nadjib, Aswab Mahasin, dan Nurcholish Madjid meski pada awalnya terlibat di ICMI, namun belakangan mereka keluar lantaran ICMI dipandang tidak lagi kondusif bagi cendekiawan yang memang semestinya bebas dan tidak terikat. Emha tampaknya kecewa lantaran keinginannya untuk melibatkan ICMI dalam penanganan Kasus Kedungombo tidak dikabulkan Habibie. Sementara pengunduran-diri Aswab Mahasin dan Nurcholish Madjid lebih karena ICMI dipandang terlalu politis. Lihat misalnya dalam Douglas E. Remage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam, and the Ideology of Tolerance*, (London and New York: Routledge, 1995), hal. 76-94.

<sup>89</sup>Lihat R. William Liddle, "ICMI dan Masa Depan Politik Islam di Indonesia", dalam Nasrullah Ali Fauzi, *ICMI antara Status Quo dan Demokratisasi*, (Bandung: Mizan, 1995), hal. 206.

<sup>90</sup>Lihat Douglas E. Remage, "*Pemahaman Abudrahman ... Op. Cit.*", hal. 113-114.

nilai-nilai Islam. Satu hal yang membuat Gus Dur curiga, mereka yang menganjurkan pembinaan masyarakat Islam itu dalam kenyataan masih berupaya terus-menerus menegakkan "*negara Islam*" di Indonesia.<sup>91</sup>

Mereka masih tetap ber-*utopia* untuk mengidealkan Islam sebagai satu-satunya sistem sosial yang mungkin dapat memelihara demokrasi yang sebenarnya. Apa yang disebut sebagai "*proses Islamisasi*" yang berlangsung dalam seluruh kehidupan bangsa harus dianggap untuk mengangkat gagasan tentang "*masyarakat Islam*" di Indonesia. Menurut Gus Dur, strategi bagi terwujudnya masyarakat Islam di Indonesia ini pada dasarnya berbenturan dengan strategi lain. Mantan Ketua Fordem ini mengakui bahwa peran Islam sangat penting dalam kehidupan berbangsa di Indonesia, namun dia menolak kalau peran yang harus dimainkan dan diturunkan dari idealisasi dirinya sebagai alternatif satu-satunya.<sup>92</sup>

Di sinilah letak kerancuan dari strategi politik umat Islam yang mencampurkan "*sasaran*" dengan "*kelembagaan*". Gus Dur menulis;

"Kita merasa harus menguasai lembaga politik, sistem pemerintahan, jalur-jalur pendapat umum, dan mekanisme mobilisasi massa. Padahal penguasaan terhadap beberapa hal tersebut dalam satu tangan adalah sesuatu yang tidak mungkin, karena kehidupan politik berdasarkan asas saling mengimbangi. Siapa saja yang menguasai semua hal, dia akan menjadi saingan pemegang kekuasaan. Dengan kata lain, kalau gerakan Islam sampai berperan atau menguasai semua hal tersebut, maka akan dianggap sebagai ancaman oleh pihak-pihak yang tidak ikut di dalam gerakan Islam. Dan kalau itu terjadi, tidak perlu heran bila mulai dari ABRI sampai perkumpulan tukang cukur yang minoritas, berkepentingan untuk bersatu menghadapi gerakan Islam".<sup>93</sup>

<sup>91</sup>Di sinilah perbedaan mendasar antara sebagian cendekiawan berpengaruh di ICMI dengan Gus Dur. Kelompok *pertama* berkeinginan mewujudkan "*masyarakat Islam*" sebagai langkah awal menuju terbentuknya "*negara Islam*". Sementara Abdurrahman Wahid menghendaki bentuk "*masyarakat Indonesia*" yang di dalamnya umat Islam kuat, artinya berfungsi dengan baik, di mana nilai-nilai Islam bisa mewarnai dalam kehidupan nasional. Jadi hanya sebatas "*masyarakat Indonesia*" yang diwarnai nilai-nilai Islam, tidak sampai pada bentuk legal-formal "*negara Islam*".

<sup>92</sup>Lihat Robert W. Hefner, "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class", dalam *Indonesia*, Nomor 56, khususnya hal. 20, 30-31.

<sup>93</sup>Abdurrahman Wahid, "Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama: Reorientasi Wawasan Sosial Politik", dalam Yunahar Ilyas, et. al., *Muhammadiyah dan NU: Reorientasi Wawasan Keislaman*, (Yogyakarta: LPPI-UMY, LKPSM, IP. Al-Muhsin, 1993), hal. 93-94.

Gus Dur mengkhawatirkan kalau Islam ditempatkan sebagai ‘atu-satunya alternatif justru akan kehilangan relevansinya. Kalau Islam di Indonesia mau benar, maka lihatlah Islam hanya sebagai pemberi warna, tempatkanlah Islam sebagai jantung dan urat nadi dari segala persoalan, tidak lebih dari itu. Jika Islam difungsikan sebagai kebenaran tunggal, sedang yang lain harus mengalah, maka Islam hanya akan menjadi agama yang *eksklusif*.<sup>44</sup> Anggota Dewan Pembina Institut Simon Perez ini mengingatkan bahwa kita sebagai bangsa sudah terlanjur pluralistik.

Menurut Gus Dur, tugas cendekiawan, katakanlah dalam bidang politik, semestinya mengupayakan terciptanya struktur politik yang demokratis, bukan hanya dalam mekanisme prosedurnya saja, melainkan juga dalam budaya politik, dalam memanfaatkan lembaga-lembaga pemerintahan dan infrastruktur politik secara terbuka dan transparan dengan bertanggung-jawab penuh kepada rakyat atas tindakan-tindakan politik yang diambilnya. Selama para cendekiawan Muslim mengacu kepada pengembangan struktur politik yang demikian, maka baik secara teologis maupun kemanusiaan, mereka telah membuktikan komitmen kepada negara dan bangsa dalam konteks yang benar.<sup>45</sup>

Hal lain yang menjadi keprihatinan peraih penghargaan *Magsasay* ini adalah klaim-klaim ICMI, yang seolah-olah menjadi representasi umat Islam bahwa sebagai pihak mayoritas, kaum Muslimin harus memperoleh “*porsi yang adil*” dalam politik representasi dan ekonomi bangsa ini.<sup>46</sup> Bagi mereka, politik representasi harus diberlakukan. Padahal menurut Uli

---

<sup>44</sup>Abdurrahman Wahid, “Intelektual di Tengah Eksklusifisme”, dalam *PRISMA*, Volume 3, Maret 1991, hal. 69-70.

<sup>45</sup>Abdurrahman Wahid, “Tanggung Jawab Moral Cendekiawan Muslim”, dalam *Jawa Pos*, 12 November 1993.

<sup>46</sup>Abdurrahman Wahid, “Demokrasi, Agama, dan Perilaku Politik Bangsa”, *Makalah*, disampaikan pada Seminar Dan Diskusi Panel, “Peran Organisasi Mahasiswa dalam Konstelasi Politik Nasional”, oleh Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM) Komisariat FISIP Universitas Muhammadiyah Malang, 27 Oktober 1993, di Auditorium Kampus III Universitas Muhammadiyah Malang.

Abshar-Abdalla,<sup>7</sup> politik representasi justru, *pertama*, akan merangsang bangkitnya simbol-simbol Islam yang terkadang berlebihan. Dalam masyarakat yang plural, ini jelas membuat suasana pergaulan sosial menjadi kurang "nyaman". Di sinilah kita bisa memahami, kenapa justru politik representasi seolah-olah tampak berlawanan dengan tuntutan demokrasi. Bahkan ada tuduhan yang menyakitkan bahwa politik representasi dalam dirinya membawa tendensi ke arah "fasisme religius". Ini lantaran kemunculannya secara kebetulan beriringan dengan kecenderungan untuk melakukan mobilisasi simbol Islam secara formal.

Kedua, kehadiran politik representasi ini bukannya tanpa tendensi politik, yaitu politik ini secara sosiologis cenderung lebih mewakili kepentingan Islam kota, dan secara kultural, politik ini juga mencerminkan kepentingan umat Islam dari jalur "tradisi tinggi". Politik representasi jelas mengandaikan bahwa selama ini umat Islam, tentunya dari kalangan "tradisi tinggi" *under-represented* dalam struktur politik resmi. Ini dengan sendirinya memunculkan anggapan bahwa orang Islam yang selama ini berada di birokrasi, tetapi kebetulan bukan berasal dari kalangan "tradisi tinggi" itu tidak cukup untuk mewakili umat Islam. Bias seperti ini akan mudah menggoda untuk menganggapnya sebagai bagian dari "kecongkakan" kaum santri.

Dalam pandangan Abdurrahman Wahid, tidaklah benar ketika menyebut komunitas Muslim hanya sekedar elite-elite Islamnya saja, katakanlah seperti Abdurrahman Wahid mewakili NU, Nurcholish Madjid dari HMI, dan Mas Amien mewakili Muhammadiyah.<sup>8</sup> Muslim dalam pandangan Abdurrahman Wahid, termasuk juga mereka yang hanya sekedar "Islam KTP", tidak pernah ke masjid, tidak pernah solat. Namun selama mereka merasa dirinya Muslim, mereka berhak untuk bicara dan

<sup>7</sup>Lihat Ulil Abshar-Abdalla, "Umat Islam dan Politik Representasi", dalam *Ummul Qur'an*, Nomor 2, Volume VI, Tahun 1995, hal. 16-18.

<sup>8</sup>Abdurrahman Wahid, "Intelektual di ... *Op. Cit.*, hal. 71-72.

menyumbangkan pikiran atas umat Islam. Kalau benar mau membicarakan umat dengan sungguh-sungguh, maka menurut Abdurrahman Wahid, pengertian cendekiawan Muslim harus diperluas.”

Hal lain yang menjadi *concern* pemikiran politik Deklarator PKB ini adalah keseriusannya mengupayakan terciptanya toleransi antar-umat beragama. Seperti disebut di atas, kalau Islam mau dinilai sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamin*, maka Islam harus ditempatkan hanya sebagai pemberi warna, tidak lebih dari itu. Sebaliknya ketika Islam difungsikan sebagai satu-satunya kebenaran, maka Islam akan menjadi agama *eksklusif* dan pada tahapan berikutnya akan mengganggu terciptanya toleransi antar-umat beragama dalam arti sesungguhnya.

Sinyalemen Abdurrahman Wahid ini, semestinya bukan hanya ditangkap bagi umat Islam saja, tapi juga bagi umat-umat agama lainnya. Artinya ketika semua umat beragama sama-sama menginginkan terciptanya toleransi antarumat beragama, maka masing-masing agama tidak seharusnya menampilkan *eksklusifitas*-nya, sebaliknya, yang mesti ditampilkan adalah sikap *inklusifitas*-nya. Abdurrahman Wahid menyadari sepenuhnya betapa sulitnya untuk memadukan antara demokrasi dan agama dalam konteks toleransi antarumat beragama, yang pada kenyataannya memang memiliki perbedaan-perbedaan yang relatif signifikan. Agama sebagaimana di-nengerti Abdurrahman Wahid senantiasa bertitik tolak dari pandangan normatif yang diajarkan kitab sucinya. Ini berarti hanya ada satu kebenaran yang dapat diterima oleh sebuah agama, yaitu kebenaran ajarannya sendiri. Apalagi kalau hal-hal normatif itu kemudian dituangkan dalam bentuk hukum agama (*syari'ah*). Sementara demokrasi justru membuka peluang yang seluas-luasnya bagi terciptanya perubahan nilai oleh masyarakat, yang demikian justru bisa

”*Ibid.*, hal. 71-72.

mengancam nilai-nilai abadi yang terkandung dalam agama.<sup>100</sup> Pengasuh Pesantren Ciganjur ini menambahkan;

“Demokrasi juga menyamakan derajat dan kedudukan semua warga negara di muka undang-undang, dengan tidak memandang asal-usul etnis, bahasa, budaya, dan agamanya. Sementara agama sendiri cenderung mencari perbedaan atas dasar hal tersebut di atas, minimal perbedaan dalam hal agama dan keyakinan. Karenanya sejak lahir setiap agama memang memiliki kekhususan (unikum)-nya sendiri yang secara mendasar harus ditundukan kepada kepentingan seluruh bangsa, apalagi diinginkan agama tersebut dapat menjunjung demokrasi”.<sup>101</sup>

Di sini tampak terjadi tarik-menarik antara demokrasi sebagai suatu keinginan bersama dan mempunyai nilai-nilai yang bersifat universal dengan agama yang berfungsi sebagai *way of life*. Padahal kita juga bersepakat, tentu dengan keyakinan yang jujur, bahwa dalam masing-masing agama juga terkandung nilai-nilai demokrasi yang bisa mendorong terciptanya demokratisasi dalam masyarakat. Namun karena perbedaan keyakinan, terkadang nilai-nilai luhur itu menjadi terabaikan.<sup>102</sup>

Sebagai solusi, di mana agama tetap berfungsi sebagaimana mestinya, tidak kehilangan jati-dirinya, namun tetap bisa menghargai bahkan memberi sumbangan bagi terciptanya proses demokratisasi, menurut Abdurrahman Wahid, diperlukan adanya upaya untuk melakukan transformasi pada tingkatan internal masing-masing agama.

<sup>100</sup>Abdurrahman Wahid, “Agama dan Demokrasi”, dalam Dian/Interfidei, *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, (Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 1994), hal. 271.

<sup>101</sup>Lihat *Ibid.*, 272.

<sup>102</sup>Sekedar bukti tentang adanya nilai-nilai demokrasi yang bersifat universal pada masing-masing agama, setidaknya tampak dari kegigihan perjuangan tokoh-tokoh agama dalam mengupayakan terciptanya demokratisasi dan pemberdayaan *civil society*, katakalah seperti YB. Mangunwijaya yang gigih memperjuangkan kepentingan rakyat Kedungombo, meski harus menerima kecaman dari banyak pemuka-pemuka agama, baik yang seiman maupun tidak. Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid yang meminta persamaan derajat bagi semua agama juga harus berhadapan dengan pemikir-pemikir yang se-agama yang ingin menegaskan eksklusivitas agamanya. Begitu juga Gedong Bagoes Oka yang mengamalkan ajaran-ajaran Mahatma Gandhi, dan karenanya Gedong Oka menolak sistem kasta dalam masyarakat Hindu Bali harus menghadapi tantangan keras dari kemapanan agamanya sendiri. Mereka yakin bahwa perjuangan yang dilakukannya dibenarkan oleh nilai-nilai atau prinsip-prinsip agama yang dianutnya.



Untuk dapat melakukannya, maka agama harus merumuskan kembali pandangan-pandangannya mengenai martabat manusia, kesejajaran kedudukan manusia di muka undang-undang, dan solidaritas hakiki antara sesama umat manusia. Abdurrahman Wahid menambahkan;

“Melalui upaya ini, tiap-tiap agama dapat berintegrasi dengan keyakinan-keyakinan lain dalam bentuk pencapaian sejumlah nilai-nilai dasar universal yang akan mendudukan hubungan antaragama pada sebuah tatanan baru.<sup>103</sup> Apabila sebuah agama telah memasuki tatanan baru ini, barulah ia berfungsi sebagai agama pembebasan (*ad-din al-tahrir, religious of liberation*).<sup>104</sup> Jadi jelaslah bahwa agama dapat memberikan sumbangan yang berarti bagi proses demokratisasi manakala ia berwatak “pembebasan”. Fungsi pembebasan agama atas kehidupan manusia tidak dapat dilakukan setengah-tengah, karena pada dasarnya transformasi kehidupan haruslah bersifat tuntas”.<sup>105</sup>

Abdurrahman Wahid menyadari bahwa untuk melakukan fungsi pembebasan, agama akan mengalami benturan-benturan yang cukup pelik. Selain karena persoalan “kebenaran mutlak” yang ada pada masing-masing agama, juga yang lebih memprihatinkan, pada tingkatan internal masing-masing agama telah terjadi apa disebut dengan “pendangkalan agama”.<sup>106</sup> Dari sini tampak jelas bahwa untuk mengkonvergensi agama dan demokrasi tidak segampang yang kita duga. Penyebabnya menurut cucu KH. Hasyim Asy’ari ini, lantaran dalam diri agama dan demokrasi masih terdapat hal-hal dilematis yang menjadi daerah kelabu yang tidak jelas hitam putihnya. Kenyataan ini mengharuskan kita untuk melakukan telaah lebih jauh, guna memperoleh gambaran lebih rinci tentang hubungan antara agama dan demokrasi itu sendiri.<sup>107</sup>

<sup>103</sup>Tatanan baru yang dimaksud oleh Abdurrahman Wahid ini berupa tahap pelayanan agama kepada warga masyarakat tanpa pandang bulu, dari agama mana ia berasal, dalam bentuknya yang paling kongkrit, seperti penanggulangan kemiskinan, penegakkan kedaulatan hukum, dan kebebasan menyampaikan pendapat.

<sup>104</sup>Abdurrahman Wahid, “Agama” ... *Op. Cit.*, hal. 72-73.

<sup>105</sup>*Ibid.*, hal. 173.

<sup>106</sup>Lebih jauh, lihat dalam Abdurrahman Wahid, “Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama”, dalam Komaruddin Hidayat, Ahmad Gaus AF., *Passing Over Melintasi Batas Agama*, (Jakarta: Paramadina-Gramedia, 1998), hal. 51.

<sup>107</sup>Abdurrahman Wahid, “Agama” ... *Op. Cit.*, hal. 275.

Abdurrahman Wahid juga mempunyai keseriusan untuk membangun *civil society* yang berdaya. Keseriusan ini setidaknya ditunjukkan dengan keputusan NU untuk kembali ke Khittah 1926. Bagi sebagian pengamat, kembalinya NU ke Khittah 1926 dinilai sebagai sebuah jawaban yang tepat dan berdampak strategis di masa mendatang. Dengan kembali ke Khittah 1926, NU secara resmi memutuskan untuk tidak terlibat lagi dalam politik praktis, meski bukan berarti NU tidak lagi berpolitik. NU pada dasarnya tetap berpolitik, hanya saja orientasi politiknya mengalami perubahan.

Gus Dur sendiri menegaskan bahwa sikap NU untuk meninggalkan gelanggang politik praktis adalah untuk tetap "*berpolitik*". Artinya suatu sikap untuk meninggalkan politik dalam pengertian kelembagaan (*institution*), tetapi tetap melakukan pengembangan wawasan politik. Menumbuhkan artikulasi pandangan politik dan menjadi pemain politik.<sup>108</sup> Bagi Gus Dur, melanjutkan keikutsertaan dalam struktur politik Orde Baru yang serba diatasi justru hanya akan mengebiri peran politik NU.

Kebebasan gerak politik NU untuk berada di luar struktur politik formal ini ternyata lebih membawa kemaslahatan bagi umat, terlebih dalam upaya pemberdayaan *civil society*. Gus Dur juga terasa lebih bebas ruang geraknya, sehingga lebih gampang untuk memainkan peran-peran strategisnya. Cendekiawan *neo-modernis* ini sendiri mengakui bahwa untuk menciptakan *civil society* yang kuat tidak segampang yang dibayangkan orang. Tahapan terpenting, yaitu terciptanya proses demokratisasi perlu dibangun terlebih dulu. Mengingat *civil society* hanya bisa bersemai dan berkembang dalam alam yang demokratis. Sementara untuk melakukan proses demokratisasi sendiri membutuhkan waktu yang cukup panjang.

Bukan hanya itu, dibutuhkan juga pegiat-pegiat demokrasi yang ulet dan tidak "*cengeng*". Ini lantaran rintangan yang dihadapi memang

---

<sup>108</sup>Hairus Salim HS, Nurudin Amin, "Gus Dur, Politik, dan Khittah yang Terancam", dalam *Basis*, Nomor 05-06, Tahun 46, Mei-Juni 1997, hal. 46.

tidak sedikit. Abdurrahman Wahid menggambarkan betapa banyaknya rintangan yang dihadapi dalam upaya penegakkan demokrasi;

"Pengalaman menunjukan bahwa dalam kehidupan sehari-hari yang serba materialistis itu, tidak banyak yang sanggup untuk bertahan terhadap ancaman, tekanan, hasutan, atau rayuan, dan rangkulan (*cooptation*) dari kekuatan-kekuatan anti-demokrasi yang ingin mempertahankan *status quo* atau bahkan memundurkannya. Tak jarang hal itu dilakukan atas nama stabilitas politik, yang sukar dibantah kegunaannya begitu saja. Dalam perjuangan demokrasi ini, kita telah menyaksikan, betapa banyak yang gugur atau setidaknya tidaknya berbelok ke tengah jalan, dengan berbagai alasan masing-masing. Mau tak mau rasa kecewa dan kecil hati tetaplah timbul."<sup>109</sup>

Dengan nada mengingatkan, Abdurrahman Wahid mengatakan, apabila kita masih menghendaki terjadinya proses demokratisasi, kita tidak boleh dibuat tak berdaya sama sekali menghadapi kekuatan luar yang memang dahsyat. Caranya kita harus membuat semacam "garis" kesanggupan untuk bermartabat yang penuh tekad untuk menyatakan bahwa sekalipun belum mampu untuk secara positif memberi sumbangan bagi tegaknya demokrasi, pantang untuk terlibat atau melibatkan diri dalam setiap sikap atau perbuatan yang "membunuh" atau menghambat demokrasi.<sup>110</sup> Kesanggupan ini menurut Gus Dur membawa resiko yang paling kecil, dan diperhitungkan dapat dipikul oleh setiap orang yang memang berkesungguhan dalam iktikad untuk mendukung proses demokratisasi di negeri ini.<sup>111</sup>

Begitu beratnya tantangan dalam upaya menciptakan iklim demokrasi, maka menurut Gus Dur, hal yang harus terus-menerus dilakukan adalah upaya untuk memberdayakan *civil society*,<sup>112</sup> terlebih ditingkat *grassroot*. Bagi Abdurrahman Wahid, demokrasi di parlemen

<sup>109</sup>Abdurrahman Wahid, "Sekali Lagi tentang Forum Demokrasi", dalam *Editor*, Nomor 36/Tahun IV/25 Mei 1991, hal 91.

<sup>110</sup>*Ibid.*, hal 91.

<sup>111</sup>*Ibid.*, hal. 91-92.

<sup>112</sup>Abdurrahman Wahid, "Tanah Air dan Kedaulatan Rakyat", dalam *Interfidei, Identitas dan Kedaulatan: 77 Tahun Gedong Bagoes Oka*, (Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 1998), hal. 181-182.

bukanlah cerminan yang sesungguhnya, karenanya harus diikuti dengan melakukan demokratisasi di lingkaran *civil society*. Menurut pandangan Gus Dur, demokratisasi tidak bisa dilepaskan begitu saja tanpa adanya pemberdayaan *civil society*. Untuk merealisasikannya, tidak dapat dilakukan dengan menghambakan pada kekuatan *status quo* kekuasaan birokrasi.<sup>113</sup> Jadi bukan semata-mata mengharapkan dari kekuasaan negara. Akan tetapi kekuatan semua pihak, termasuk mereka yang tidak diperhitungkan pun dapat ikut serta memberikan sumbangan dalam memberdayakan *civil society*. Inilah dasar pemikiran politik Abdurrahman Wahid dalam upaya menciptakan *civil society* yang berdaya.

Dengan dasar pemikiran ini menjadi tidak heran kalau Gus Dur menaruh perhatian dan membelan kelompok-kelompok minoritas yang terancam keberadaannya. *Ahmadiyah* dibela. *Syiah* dibela, *Kong Hu Cu* dibela. *Dar al-Arqam* dibela. Jadi kelompok kecil apa saja yang tidak berdaya dia bela.

Keseriusan Abdurrahman Wahid juga tercermin dengan berdirinya Kelompok Kerja (Pokja) Forum Demokrasi (Fordem) bersama dengan tokoh-tokoh "marjinal" lainnya.<sup>114</sup> Kelahiran Fordem menurut Gus Dur lebih merupakan perwujudan dari rasa keprihatinan atas munculnya berbagai isu *sektarianisme* dan *primordialisme*, yang gejalanya ditimbulkan akibat kurangnya kebebasan dan tidak adanya nilai-nilai demokrasi yang memadai dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.<sup>115</sup>

Karenanya, sebagaimana ditegaskan Gus Dur, Fordem bekerja demi tercipta demokratisasi secara penuh dengan memberikan satu kerangka kerja bagi petani, buruh, pedagang kecil, bahkan pegawai pemerintah guna

<sup>113</sup>A. Sudiardja, Sindhunata, "Etika Politik dan Teknologi: Gus Dur Habibie", dalam *BASIS*, Nomor 01-02, Tahun 46, Januari-Februari 1997, hal. 13-14.

<sup>114</sup>Tentang hal ini, termasuk latarbelakang berdirinya, dan tokoh-tokoh "marjinal" yang terlibat dalam pendirian Kelompok Kerja Forum Demokrasi telah disebutkan dalam bab terdahulu.

<sup>115</sup>Indikasi besar munculnya isu sektarianisme dan primordialisme diperkuat dengan berdirinya ICMI. Lihat Abdurrahman Wahid, "Sekali Lagi" ... *Op. Cit.*, hal. 41.

menyalurkan dan menata diri mereka sendiri, sebab orang-orang lemah tidak mempunyai daya untuk menata diri.<sup>116</sup> Jadi stressing-nya lebih pada penyebaran ide-ide atau budaya demokrasi. Bagi Gus Dur yang terpenting adalah mengokohkan mekanisme politik yang demokratis, lewat pemberdayaan *civil society*. Karenanya Abdurrahman Wahid tidak terlalu mempersoalkan jumlah umat Islam yang duduk dalam pemerintahan atau lembaga perwakilan. Bagi Abdurrahman Wahid, bila mekanisme politik berlangsung secara demokratis, dengan sendirinya akan memberikan keuntungan bagi umat Islam.

Dan pemikiran politik seperti inilah yang sering disebut sebagai "*kerja kultural*", dengan menitik-beratkan pada pemberdayaan *civil society*. Melalui gerakan ini diharapkan akan tercipta perimbangan kekuatan (*balance of power*) antara state di satu pihak dengan *civil society* di sisi lain. Hanya dengan inilah, menurut Abdurrahman Wahid kehidupan yang demokratis bisa dijamin.

"*Kerja kultural*" ini bukannya tanpa resiko, karena ini secara tidak langsung menghadapi kekuatan *civil society vis a vis* kekuatan *state*. Sementara state beserta kekuatan pendukungnya tampil begitu represif, dan otoriter. Untuk menghindari "*resiko politik*", dengan mengorbankan rakyat secara sia-sia ini, Abdurrahman Wahid menyarankan perlunya pengorganisasian gerakan *civil society* secara baik. Penyampaian kehendak rakyat tidak selalu harus disalurkan lewat kekerasan. Hal terpenting, substansinya dapat mengenai sasaran tembak, dan juga perlunya kehati-hatian gerak, untuk memperoleh kemenangan yang lebih besar dikemudian hari.<sup>117</sup>

Tumbangny Soeharto, 21 Mei 1998, rasanya tidak berlebihan untuk mengatakan bahwa "*kerja kultural*" Abdurrahman Wahid lewat penguatan

<sup>116</sup>Lihat dalam Anders Uhlin, *Operasi Berserak: Arus Deras Demokratisasi Gelombang Ketiga di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 96-97.

<sup>117</sup>Abdurrahman Wahid, "*Tamuh Air dan* " ... *Op. Cit.*, hal. 181.

*civil society* telah membuahkan hasil. Memang disayangkan, selama berlangsungnya proses reformasi sampai dengan tumbangya kekuasaan fasis rezim Orde Baru, Abdurrahman Wahid boleh dikatakan tidak banyak terlibat, lantaran kesehatannya yang tidak memungkinkan. Ketidak-aktifan Abdurrahman Wahid ini secara politis tentu saja membawa keuntungan bagi orang atau kelompok lain, baik mereka yang selama ini mengambil posisi berseberangan dengan Abdurrahman Wahid atau pun mereka yang sekedar ingin disebut sebagai tokoh "*kesiangan*" reformasi. Sejarah tampaknya benar-benar tidak menghendaki Abdurrahman Wahid tampil sebagai lokomotif atas tumbangya rezim Orde Baru.

Semenjak akhir 1970-an, Abdurrahman Wahid selalu mengambil posisi "*kritis-akomodatif*" terhadap kekuasaan yang saat itu begitu *powerful*.<sup>118</sup> Bahkan untuk hal ini, cucu KH. Bisri Syamsuri pun rela dicekal hanya sekedar untuk menemui *jama'ah*-nya yang berada di pelosok-pelosok desa. Namun di akhir kekuasaan rezim Orde Baru, justru kelompok atau orang lain yang justru mengambil manfaat dari "*kerja kultural*" yang dilakukan Abdurrahman Wahid. Kali ini Abdurrahman "*ad-Dakhili*" Wahid benar-benar kalah momentum.

<sup>118</sup>Perkara selama ini Abdurrahman Wahid sering dipahami oleh sebagian kalangan sebagai cendekiawan yang ambivalen, cenderung oportunis terhadap kekuasaan, dan tidak konsisten dalam memperjuangkan demokrasi, itu sebenarnya lebih pada persoalan "*gaya*". Sebagai cendekiawan berlatarbelakang *Sunni*, yang selama ini dimengerti sebagai faham yang moderat, selalu berusaha untuk mengambil "*jalan tengah*", (*tawassuth*), akomodatif terhadap kekuasaan (Abasiyah), Abdurrahman Wahid tentunya tidak mungkin mengambil jalan yang ekstrim (*tatharuf*), baik ekstrim kiri maupun kanan. Abdurrahman Wahid tentu tahu benar apa itu politik. Politik bagi Abdurrahman Wahid adalah sebuah "*seni*" untuk *vis a vis* dengan kekuasaan. Sebagai "*seni*", Abdurrahman Wahid mencoba memperagakannya dengan elastis, fleksibel, dan "*cantik*". Sebab dalam kacamata Abdurrahman Wahid, bila seni berpolitik itu diperagakan dengan kaku dan monoton justru akan konyol dan dilibas oleh kekuasaan itu sendiri, dan inilah yang dialami oleh gerakan-gerakan pro-demokrasi selama berkuasanya rezim Orde Baru. Berangkat dari pengalaman ini, Abdurrahman Wahid mencoba tampil dengan memperagakan seni berpolitik yang cantik model *Sunni*, yang memang kritis terhadap kekuasaan, namun tetap bersikap akomodatif.

### Pemikiran Politik Amien Rais

Sebagai cendekiawan Muslim modernis, karakteristik pemikiran politik Amien Rais lebih banyak dipengaruhi oleh pemahamannya terhadap *tauhid*. *Tauhid* sendiri berasal dari kata *wahhada*, *yuwahhidu*, *tauhidan*, yang berarti mengesakan Allah. Rumusan yang paling jelas dari *tauhid* adalah kalimat *tauhid* itu sendiri yang berbunyi *Laa ilaaha illa Allah*, tiada Tuhan kecuali Allah. Pernyataan ini sangat sederhana, namun memiliki makna sangat kaya dalam ajaran Islam sebagai sebuah keseluruhan (sistem). Bahkan terkandung seluruh kebudayaan, peradaban atau sejarah kehidupan termuat dalam kalimat yang sangat pendek itu.

Dari Sisi istilah, *tauhid* berarti meniadakan (mengeksklusi) sifat ketuhanan (divinitas) dari seluruh sifat alam. Segala ciptaan Allah adalah makhluk, yang bersifat tidak transenden dan tunduk pada hukum ruang dan waktu. Serta bagaimanapun tidak ada sesuatu apapun yang dapat berwujud Tuhan atau pun seperti Tuhan, terutama sekali yang secara ontologis ditolak oleh *tauhid*, yang *nota-bene* merupakan esensi *monoteisme*. Tuhan (Allah) sepenuhnya bukanlah ciptaan atau alam. Karena itu Allah bersifat transenden. Ia satu-satunya dzat yang transenden, yang mengatasi semua yang ada di alam semesta. *Tauhid* juga menegaskan tiada substansi apa pun yang menyerupai-Nya. Jadi tidak ada ciptaan yang dapat menjadi "simbol Tuhan" atau yang menyerupainya.<sup>119</sup>

Sebagai ajaran yang paling *fundament* dalam Islam, *tauhid* menurut Amien Rais bukan saja sebatas mengesakan Allah, tapi juga meyakini akan kesatuan penciptaan (*unity of creation*), kesatuan kemanusiaan (*unity of mankind*), kesatuan tuntutan hidup (*unity of guidance*), dan kesatuan tujuan hidup (*unity of propose of life*) sebagai derivasi dari kesatuan ketuhanan

<sup>119</sup>Lihat dalam Ismail Al-Faruqi, Lois Lamya' Al-Faruqi, "Tauhid Dasar Peradaban Islam", dalam *Ullumul Qur'an*, Nomor 1, VI, Tahun 1996, hal. 43-51. Tulisan ini merupakan terjemahan dari, "The Essence of Islamic Civilization".

(unity of Godhead).<sup>120</sup> *Tauhid*: ini pula yang menjadi salah satu doktrin perjuangan Muhammadiyah.<sup>121</sup>

Konsekwensi dari pengertian *tauhid* ini, maka yang ada di muka bumi ini seharusnya hanyalah satu “kesatuan kemanusiaan” yang tidak dapat dibatasi oleh suku, ras, bangsa atau negara. Semua manusia merupakan satu kesatuan yang diciptakan oleh “kesatuan penciptaan”.<sup>122</sup> Konsekwensi lainnya sebagai orang yang sudah berikrar *Laa Ilaaha Illa Allah*, menurut mantan Ketua PP. Muhammadiyah ini, *pertama*, menolak, berani mengatakan tidak kepada selain Allah, yang dalam al-Qur’an dinisbatkan sebagai *thaghuth* (tiran). Hikmahnya, maka seorang Muslim harus berani mengatakan “tidak” pada kebathilan, pada setiap manifestasi *thaghuth*, dan pada setiap ketidak-benaran. *Kedua*, setelah seseorang ber-*tauhid*, meniadakan apa-apa yang selain Allah, maka kemudian *wayu’min billah*, beriman kepada Allah, yaitu mempunyai keyakinan penuh terhadap Allah. Dan *ketiga*, memproklamasikan diri untuk mengatakan *inna sholati wamuzuki wamahyaya wamamati lilahi Rabbii ‘alamin, la syarikalahu wa bidzaliku umirtu wa ana auwalul Muslimin*, sesungguhnya sholatku, ibadahku, hidupku, dan matiku aku persembahkan semata-mata untuk-Mu, *illahi Rabbii ‘alamin*, Tuhan sekalian alam, tidak ada sekutu baginya.<sup>123</sup> Lewat pandangan *‘auhi*!, maka manusia dibebaskan dari mitologi-mitologi, sehingga segala sesuatu selain Allah, termasuk juga

<sup>120</sup>M. Amien Rais, “Lima Doktrin Muhammadiyah”, dalam Nurhadi M. Musawir, *Dinamika Pemikiran Islam dan Muhammadiyah*, (Yogyakarta: LPD PP. Muhammadiyah, 1996), hal. 1-2.

<sup>121</sup>Selain *tauhid*, doktrin Muhammadiyah lainnya adalah pencerahan dan pencerdasan umat Islam dan bangsa Indonesia, memobilisasi amal shaleh, menggalang segala kebajikan dan taqwa dengan semua pihak dan menolak kerja sama dengan siapapun dalam dosa dan permusuhan. Lihat M. Amien Rais, “Jangan Boros terhadap Kekayaan Nasional Kita”, dalam *Suara Muhammadiyah*, Nomor 15/80/1995.

<sup>122</sup>M. Amien Rais, “Tauhid ke Arah Amar Makruf Nahi Munkar”, dalam *Suara Muhammadiyah*, Nomor 08/77/1992. Tulisan yang sama dimuat kembali dalam M. Amien Rais, *Demi Kepentingan Bangsa*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hal. 6-11.

<sup>123</sup>Amien Rais, *Tauhid Sosial Formula Menggapai Kesenjangan*, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 35-45.



kepemimpinan dalam masyarakat, menjadi sasaran sikap, tela'ah, dan kajian terbuka.<sup>124</sup>

Dari paparan di atas, *tauhid* berarti pula sebagai pembebasan, yaitu pembebasan manusia dari perbudakan mental dan penyembahan kepada sesama makhluk. Hasilnya adalah "*manusia tauhid*" atau "*umat tauhid*", yang mempunyai tugas untuk menegakkan suatu orde sosial yang adil dan etis.<sup>125</sup> *Tauhid* juga menegaskan akan adanya superioritas manusia atas manusia lainnya.<sup>126</sup> Dari sini jelas bahwa seluruh aspek kehidupan sosial Islam harus diintegrasikan ke dalam "*jaringan relasional Islam*", yang menyangkut aspek-aspek keagamaan dan keduniawian, spiritual dan material, sosial dan individual. Dan jaringan relasional Islam ini akan diuji melalui ibadah yang meliputi lima pilar kewajiban Islam, syahadah, shalat, shaum, zakat, dan haji.<sup>127</sup>

Dari lima kewajiban ibadah ini, maka *tauhid* sebenarnya bisa juga dimengerti dalam dua dimensi, yaitu dimensi *normalitas aqidah* dan dimensi *praksis sosial*. Ungkapan al-Qur'an bahwa iman harus diikuti dengan amal shaleh merupakan otentisitas ajaran *tauhid*. Perintah untuk melaksanakan haji, memberikan zakat, shadaqah, infaq, semuanya terkait dengan persoalan sosial. Walhasil, ajaran *tauhid* sebenarnya sangat berdimensi sosial.<sup>128</sup> Wilayah ini sering disebut sebagai *wilayah doktrin*, *wilayah ajaran*, dan *wilayah normatifitas* atau juga *wilayah das sollen*. Hampir

<sup>124</sup>Pemahaman seperti ini, lihat dalam Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), hal. 189-190.

<sup>125</sup>Lihat dalam Amien Rais, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 13-14.

<sup>126</sup>Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam antara Modernisme dan Postmodernisme: Tela'ah Kritis atas Pemikiran Hasan Hanafi*, (Yogyakarta: LKiS, 1995), hal. 18-19.

<sup>127</sup>*Ibid.*

<sup>128</sup>Pembagian wilayah ini, lihat Amien Abdullah, "Islam dan Formula Baru Pandangan Tauhid: Antara Tauhid Aqidah dengan Tauhid Sosial", dalam Nurhadi M. Musawwir, *Dinamika Pemikiran Islam dan Muhammadiyah*, (Yogyakarta: LPD PP. Muhammadiyah, 1996), hal. 55-53.

seluruh umat Islam di dunia sepakat terhadap esensi atau substansi *tauhid* dalam wilayah doktrin atau norma ini.<sup>129</sup>

Pemahaman *tauhid* seperti ini oleh Amien Rais dipopulerkan dengan istilah *tauhid sosial*. Tawaran Amien Rais ini kemunculannya hampir bersamaan dengan istilah *fiqih sosial*, *ibadah sosial*. Munculnya konsep *tauhid sosial* ini tampaknya lebih dimaksudkan untuk menjelaskan berbagai problematika sosial umat yang menurut pandangan Amien Rais telah mulai meninggalkan ajaran *tauhid*, khususnya *tauhid sosial*. Seperti disebutkan di atas, makna *tauhid* adalah pengesaan akan keberadaan Allah, maka makna *tauhid sosial* adalah dimensi sosial dari *tauhid* itu sendiri, yang tidak lagi mengenal diskriminasi manusia atas dasar pertimbangan etnis, suku, agama, adat istiadat, bahasa, dan termasuk agama.

Konsep *tauhid sosial* merupakan imbas dari pergulatan Amien Rais yang cukup panjang dalam upaya membongkar kejumudan masyarakat, terlebih dalam bidang sosial di lingkungan umat Islam dan Muhammadiyah khususnya. Selama ini Amien Rais memandang bahwa umat Islam tampak lebih sensitif pada tindakan-tindakan yang berbau *a-moral* di satu sisi, sementara di sisi lainnya, mereka kurang mempunyai kepekaan sosial terhadap sesama, apakah itu terhadap penindasan, kesenjangan ekonomi, dan bentuk-bentuk ketidak-adilan lainnya. Padahal persoalannya juga tidak kalah serius dengan persoalan *a-moral*. Namun Amien Rais juga menyadari bahwa untuk merealisasikan gagasan *tauhid sosial* akan menghadapi banyak kendala, dan untuk memecahkannya tidak cukup satu atau dua hari, tapi membutuhkan waktu yang lama dan niatan yang sungguh-sungguh.<sup>130</sup>

Amien Rais mengingatkan bahwa *tauhid* menuntut ditegakkannya keadilan sosial, karena dilihat dari kacamata *tauhid*, setiap gejala eksploitasi

---

<sup>129</sup>Amien Rais, "Pengertian Tauhid Sosial", dalam *Suara Muhammadiyah*, Nomor 1/81/1996.

<sup>130</sup>Lebih jauh pandangan Amien Rais tentang *tauhid*, lihat M. Amien Rais, *Visi dan Misi Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Pustaka Suara Muhammadiyah, 1996).

manusia atas manusia lainnya merupakan pengingkaran terhadap persamaan terajat manusia di sisi Allah. Dengan demikian, jurang yang menganga lebar antara lapisan kaya dan miskin yang selalu diikuti dengan kehidupan yang eksploitatif merupakan fenomena yang tidak *tauhid* bahkan *anti-tauhid*.<sup>131</sup>

Sebagai masyarakat Muslim yang mempercayai Islam sebagai agama pembebasan (*religious of liberation*), yaitu membebaskan masyarakat manusia dari segala bentuk eksploitasi dan penindasan,<sup>132</sup> maka menurut Mas Amien kita harus tetap mengupayakan terealisasinya *tauhid sosial*. Di sinilah sangat dibutuhkan sikap seorang muslim yang bukan saja mengedepankan *kesalehan individu*, sebagai sebuah ekspresi pengabdian dan penghambaan kepada Tuhan, tapi juga *kesalehan sosial*, sebagai bentuk aktualisasi dari pengabdian kepada Tuhan yang telah menciptakan makhluk manusia dalam strata yang sama, namun dalam sebuah heterogenitas etnis, budaya, dan agama.<sup>133</sup>

Berangkat dari gagasan *tauhid sosial* ini, berbagai kritik dan pemikiran politik Amien Rais tampaknya banyak dibangun. Kritiknya yang pedas dan lugas yang selama ini dilontarkan terhadap penguasa Orde Baru, apakah itu menyangkut persoalan hukum, politik, dan ekonomi, tampaknya banyak dipengaruhi oleh pandangan-pandangan *tauhid sosial*-nya. Begitu juga karakteristik pemikiran politiknya, baik tentang ideologi, negara, demokrasi, dan *civil society*, tampaknya juga banyak dipengaruhi oleh pemahamannya terhadap *tauhid sosial*.

<sup>131</sup>Lihat M. Amien Rais, "Gerakan-Gerakan Islam Internasional dan Pengaruhnya bagi Gerakan Islam Indonesia", dalam *Prisma Ekstra*, 1984, hal. 32.

<sup>132</sup>*Ibid.*, hal. 33.

<sup>133</sup>Pengaruh pemikiran tokoh-tokoh *al-Ikhwān al-Muslimīn*, seperti Hasan al-Banna, dan Muhammad Quthb, tampak membekas pada diri Amien Rais sekembalinya dari studinya di Amerika Serikat. Amien Rais sering dipahami sebagai cendekiawan yang berhaluan "ekstrim kanan". Dan Disertasi Amien Rais sendiri secara khusus mengkaji pergerakan *al-Ikhwān al-Muslimīn*, dengan judul, "Organisasi Ikhwān al-Muslimīn di Mesir: Kelahiran, Keruntuhan, dan Kebangkitan Kembali".

### Aspek Ideologi Dan Negara

Sebagaimana kebanyakan cendekiawan Muslim modernis, pemikiran politik Amien Rais tampak dekat dengan pemikiran tokoh-tokoh *al-Ikhwan al-Muslimin*, seperti Hasan al-Banna, Muhammad Qutb,<sup>134</sup> termasuk juga dengan tokoh-tokoh Muslim berhaluan formalistik seperti Abul A'la al-Maududi. Amien Rais misalnya tampak begitu apresiatif terhadap pemikiran-pemikiran politik, terutama tentang teori politik Islam yang ditawarkan Abul A'la al-Maududi. Sebagai ilmuwan yang mendasarkan pemikirannya pada *tauhid*, Abul A'la al-Maududi, juga berpandangan bahwa asas terpenting dalam Islam adalah *tauhid*. Karenanya, tokoh kelahiran India sebelum akhirnya pindah ke Pakistan ini termasuk orang yang "menolak" demokrasi model Barat, yang menegaskan bahwa kedaualatan ada di tangan rakyat. Bagi Abul A'la al-Maududi, kedaualatan (*souverenitas*) itu hanya ada di tangan Tuhan.<sup>135</sup>

Amien Rais juga tampak begitu kerasukan dengan pemikiran salah seorang tokoh *Syī'ah*, Ali Syari'ati. Ali Syari'ati yang sewaktu mudanya aktif di Gerakan Sosialis Penyembah Tuhan misalnya berpandangan bahwa sistem sosio-ekonomi Islam adalah sistem sosialisme ilmiah yang didasarkan pada *monoteisme (tauhid)*.<sup>136</sup> Bahkan dibanding dengan Abul A'la al-Maududi, "kedekatan batin" Amien Rais tampak lebih condong kepada Ali Syari'ati. Ini setidaknya tampak dari begitu semangatnya Amien Rais dalam menerjemahkan buku-buku karya Ali Syari'ati. Sebagian besar karya Ali Syari'ati yang beredar di Indonesia ini merupakan hasil terjemahan Amien Rais. Selain itu keduanya juga mempunyai latar belakang yang hampir sama, yaitu sama-sama "orang kampus", yang dikenal produktif dalam soal tulis-menulis, dan dikenal

<sup>134</sup>Pandangan politik Abul A'la al-Maududi, lihat Abul A'la al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis atas Sejarah Pemerintahan Islam*, (Bandung: Mizan, 1996).

<sup>135</sup>Lihat misalnya dalam Ali Rahnama, "Ali Syari'ati: Guru, Penceramah, Pemberontak", dalam Ali Rahnama, *Para Teroris ... Op. Cit.*, hal. 210.

<sup>136</sup>M. Amien Rais, *Cakrawala Islam ... Op. Cit.*, hal. 51.

sebagai petualang politik yang "*radikal*". Hanya yang membedakan, Amien Rais berangkat dari *basic* politik, sementara Ali Syari'ati berangkat dari sastra. Menariknya lagi, keduanya juga termasuk orang yang paling keras menentang rezim yang kebetulan sama-sama diktator dan fasis, Soeharto dan Syah Reza Fahlevi. Bedanya, Amien Rais bersama mahasiswa dan masyarakat berhasil menumbangkan "*sang thaghuth*" Soeharto, 21 Mei 1998, sementara Ali Syari'ati harus meninggal dengan misterius (ada yang menduga diracun), dan konon diduga kuat Syah Fahlevi, dengan memanfaatkan SAVAK, terlibat atas kematian Ali Syari'ati.

Pemikiran politik Doktor jebolan Chicago University ini juga dipengaruhi oleh pemahamannya terhadap *syari'ah*. Hakekat *syari'ah* menurut Amien Rais bertujuan untuk membangun kehidupan manusia berdasarkan nilai-nilai kebajikan (*ma'rufat*), dan membersihkan dari berbagai kejahatan (*munkarat*). Dalam hal ini *ma'rufat* mencakup segala kebajikan (*virtues*) dan seluruh kebaikan (*good qualities*) yang diterima oleh nurani manusia sepanjang masa. Sedangkan *munkarat* menunjuk pada segenap kejahatan dan keburukan yang selalu bertentangan dengan nurani manusia.<sup>137</sup> Dengan demikian, *syari'ah* dapat dikatakan sebagai suatu sistem hukum yang lengkap dan terpadu.

Karena suatu hukum hanya bisa dilaksanakan jika ada otoritas yang melaksanakan penerapan hukum (*law enforcement*), maka menurut Amien Rais pelaksanaan *syari'ah* memerlukan adanya suatu kekuasaan politik. Sehingga dalam pandangan Islam, negara adalah penjaga *syari'ah* supaya tidak mengalami *deterioration* dan penyelewengannya.<sup>138</sup> Penggagas "*Poros Tengah*" ini menambahkan, sebagai sistem hukum yang lengkap, *syari'ah* telah meletakkan dasar-dasar (*fundamentals*), tidak saja bagi hukum konstitusional, tapi juga untuk hukum administrasi, pidana, perdata, bahkan hukum internasional. Yang diberikan *syari'ah* adalah dasar-dasar

<sup>137</sup>*Ibid.*, hal. 52

<sup>138</sup>*Ibid.*, hal. 52.

atau landasan, mengingat masyarakat manusia tumbuh secara dinamis dan selalu menghendaki adanya keluwesan, kreatifitas, dan dinamika hukum. Karena itu, menurut Ketua Umum DPP PAN ini, selain terdapat bagian-bagian yang tidak dapat diubah, dalam syari'ah ada pula bagian-bagian yang bersifat lentur, fleksibel, agar dapat memenuhi tuntutan perubahan zaman yang dinamis".<sup>139</sup>

Selain itu, pemikiran politik Amien Rais juga tidak bisa dilepaskan dari pemahamannya terhadap *sekularisme*. Dalam pandangan Amien Rais, Islam dan *sekularisme* merupakan dua hal yang *antagonistik*, keduanya tidak mungkin dapat dikompromikan. Yang disebut pertama, Islam, bangkit dari iman (*faith*) pada Allah, sementara yang disebut kedua, *sekularisme*, berangkat dari sikap tidak peduli pada iman dan pada Allah. Islam mengajarkan untuk melakukan tugas-tugas *khilafah*, katakanlah tugas-tugas pembangunan yang antara lain berusaha menciptakan kemakmuran material, hanyalah merupakan sarana untuk mencapai tujuan sebenarnya, kesejahteraan di akherat. Sedangkan *sekularisme* berpandangan bahwa kemakmuran material merupakan kunci bagi kebahagiaan masyarakat. Dengan kata lain, apa yang dianggap oleh Islam sebagai alat, sarana, oleh *sekularisme* dipandang sebagai tujuan akhir.<sup>140</sup>

Amien Pais menambahkan, dalam bidang pemerintahan misalnya, pemerintahan yang berangkat dari inspirasi, motivasi, dan bimbingan Islam, akan sangat berbeda dengan pemerintahan yang dibangun dan dibimbing dengan atau oleh nilai-nilai sekulerisme. Ketua Dewan Pakar ICMI Pusat yang sempat "*dipecut sementara*" ini misalnya menyontohkan tentang konsep kepentingan umum (*public interest*), di mana di antara keduanya, Islam dan *sekulerisme* juga cenderung antagonistik. Lebih lanjut Amien Rais penulis;

---

<sup>139</sup>*Ibid*, hal. 52

<sup>140</sup>M. Amien Rais, "Kata Pengantar", dalam Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analisis*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1985), hal. xiv.

"Kepentingan umum dalam negara sekuler s sepenuhnya berwatak keduniaan (temporer), sehingga kosong dari nilai-nilai spiritual-keagamaan, dan biasanya sangat bergantung pada corak kehidupan sosial dan politik yang sedang berkembang. Negara menentukan kepentingan umum tersebut berdasarkan pandangan para pembuat undang-undang dan menurut indikator-indikator pendapat umum. Di sinilah perbedaan antara pemerintahan sekuler dengan pemerintahan *islami*. Karena yang disebut belakangan ini menentukan peneguhan keyakinan (*the estabilishment of faith*) sebagai tujuannya. Di samping itu, kepentingan umum tidak ditentukan oleh kemauan penguasa, juga tidak ditentukan oleh sekedar nafsu atau opini masyarakat, melainkan telah digariskan pokok-pokoknya oleh *syari'ah*.<sup>141</sup>

Karena sifat keduanya yang antagonsistik dan sulit untuk dikompromikan, maka Amien Rais menyarankan pada umat Islam untuk melihat, katakanlah politik, sebagai sesuatu yang menyeluruh, integral (*kaffah*). Dan dalam politik Islam yang integral, maka tidak ada tempat secuil pun bagi *sekularisme*. Sekalipun ada yang mencoba membedakan *sekularisme* dengan *sekularisasi*,<sup>142</sup> namun pada dasarnya *sekularisasi* juga termasuk ideologi, yaitu ideologi *sekularisationisme*. Politik yang menganut faham ini menurut Amien Rais, tetap sama saja, yaitu menjadikan politik yang kering dari nilai-nilai keagamaan, dan politik yang seperti ini akan bertabrakan dengan tujuan dakwah.<sup>143</sup>

Penolakan Amien Rais terhadap *sekularisme* cukup bisa di mengerti. Selain karena kedekatan pemikiran Amien Rais dengan pemikiran tokoh-

<sup>141</sup>M. Amien Rais, *Cakrawala ... Op. Cit.*, hal. 54.

<sup>142</sup>Sekularisme lebih berujuk pada ideologi, sementara sekularisasi dilihat sebagai sebuah proses yang bersifat open ended. Pernyataan Mas Amien ini sekaligus merupakan kritik terhadap Nurcholish Madjid yang mencoba membedakan antara sekularisme dengan sekularisasi. Lihat padangan Nurcholish Madjid tentang hal ini, lihat Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987).

<sup>143</sup>Penolakan Amien Rais terhadap *sekularisme* juga dipengaruhi pemikiran Naquib al-Attas. Al-Attas misalnya mengartikan sekularisasi sebagai suatu keseluruhan bukan saja merupakan pengejawantahan dari suatu pandangan hidup yang sangat tidak Islami, melainkan juga bertentangan dengan Islam. Dan Islam menolak manifestasi yang tersurat maupun tersirat dari sekularisasi. Karena itu kaum muslimin harus tegas mencampakkan sekularisasi di mana pun ia ditemukan serta membuangnya dari alam pikiran, sebab sekularisasi merupakan racun berbisa bagi iman. Lebih jauh lihat Syed Muhanomad al-Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, (Bandung: Pustaka Salman, 1981), khususnya hal. 17-69.

tokoh Muslim dunia Arab, juga karena *background* politik Amien Rais sebagai “anak” Masyumi, yang secara politik juga menentang *sekulerisme*. Meskipun begitu, Amien Rais juga sangat menyadari bahwa idealisasi pemikirannya yang bertumpu pada *syari’ah* sangat mustahil untuk bisa diterapkan di Indonesia yang heterogen dan pluralistik, terlebih dalam hal agama. Sebagaimana lazimnya cendekiawan Muslim *Sunni*, Amien Rais mencoba bersikap moderat (*tawasuth*) dalam menawarkan pemikiran-pemikiran politiknya, apakah itu dalam soal ideologi, negara, demokrasi atau pun soal *civil society*.

Dalam soal ideologi, pemikiran Amien Rais banyak dipengaruhi oleh kecenderungan-kecenderungan ideologis yang berkembang di dunia Muslim. Amien Rais misalnya membagi kecenderungan ideologis ini ke dalam empat tipologi. *Pertama*, tipe *tradisional Islam*, yang diwakili oleh para ulama konservatif dan pembela *status quo*. *Kedua*, tipe *sekuler nasionalis*, yang diwakili pegawai-pegawai negeri tingkat tinggi, tokoh-tokoh militer, dan kaum minoritas non-Muslim yang telah mengalami *westernisasi*. *Ketiga*, tipe *reformis-radikal-islami*, yang mencerminkan pandangan sementara kelas menengah maupun kelas menengah bawah, yang juga telah mengalami sedikit banyak *modernisasi*. Dan *keempat*, tipe *komunis*, yang didukung kebanyakan kelas bawah, tetapi pada umumnya kemudian kehilangan daya tarik di dalam masyarakat Muslim.<sup>144</sup>

Dari keempat tipologi ini, Amien Rais tampak lebih dekat pada tipe *reformis-radikal-islami*. Ideologi ini mempunyai kecenderungan menjadikan Islam sebagai “ideologi”, yang mencakup seluruh kegiatan manusia di dunia. Hanya karena sikapnya yang moderat, Amien Rais cenderung untuk selalu mengambil “*jalan tengah*”. Sikap ini setidaknya tercermin dari pandangan Amien Rais tentang Pancasila. Amien Rais misalnya menolak untuk mempertentangkan Islam dengan Pancasila.

---

<sup>144</sup>M. Amien Rais, *Cukramala ... Op. Cit.*, hal. 187.



Dalam pandangan Amien Rais, Pancasila tidak bertentangan dengan Islam, walaupun peringkatnya berbeda. Yang disebut pertama, Pancasila, hanyalah sebuah ideologi buatan manusia, sementara yang kedua, Islam, merupakan wahyu Allah.<sup>145</sup> Selain itu, dalam Pancasila juga tidak ada satu pun nilai-nilainya yang tidak sejalan dengan nilai-nilai Islam.<sup>146</sup> Karena itu, bila semua sila yang terdapat di dalamnya itu telah dipraktekkan dengan baik, menurut Amien Rais, itu sudah bagus sekali. Dan bagi umat Islam, terasa sangat bahagia kalau Pancasila yang indah itu benar-benar dipraktekkan secara konsisten. Sebab dengan demikian, berarti sebagian dari ajaran Islam sudah dijalankan.<sup>147</sup>

Hanya saja dalam prakteknya, Amien Rais sangat menyayangkan, di mana di satu sisi Indonesia dipenuhi oleh slogan-slogan, seruan-seruan berupa pidato-pidato dari elite politik tentang perlunya pelaksanaan Pancasila dan UUD 1945. Namun di sisi lain, terjadi kesenjangan ekonomi, sosial, dan berbagai kenyataan getir yang justru mengingkari atau bertentangan dengan slogan-slogan dan pidato-pidato elite penguasa. Kehidupan juga berjalan semakin individualistik dan materialistik, bahkan di sana-sini sudah cenderung eksploitatif yang jelas-jelas bertentangan secara antagonistik dengan sila kedua, Kemanusiaan yang Adil dan Beradab dan sila kelima, Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia.<sup>148</sup> Padahal menurut Amien Rais, masalah adil dan keadilan sosial sebagaimana termuat dalam Pancasila merupakan salah satu tema sentral dalam al-Qur'an.

Guru Besar Ilmu Politik UGM ini menambahkan bahwa umat Islam sebenarnya telah mengaktualisasikan Pancasila dalam kehidupan sehari-

---

<sup>145</sup>Lihat M. Amien Rais, "Kata Pengantar", dalam M. Amien Rais, (Ed.), *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1989), hal. xiv.

<sup>146</sup>M. Amien Rais, *Cakrawala ... Op. Cit.*, hal. 127-128.

<sup>147</sup>M. Amien Rais, "Tidak Ada Negara Islam", dalam *Puji Masyarakat*, Nomor 379, Tahun 1982.

<sup>148</sup>M. Amien Rais, "Indonesia dan Demokrasi", dalam Bosco Carvallo, Dasrizal, *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, (Jakarta: LEPPENAS, 1983), hal. 65-66.

hari. Lebih dari itu, Pancasila menurut Amien Rais, merupakan hadiah terbesar umat Islam bagi bangsa Indonesia. Amien Rais juga mengibaratkan bahwa negara Indonesia diibaratkan sebagai sebuah bus, sedangkan Pancasila adalah semacam tiketnya. Jadi tanpa tiket Pancasila, tak mungkin bisa naik bus Indonesia.

Dengan pemahaman seperti ini, Muhammadiyah, sebagai organisasi di mana Mas Amien berasal, pun bisa menerima asas tunggal Pancasila. Penerimaan Muhammadiyah terhadap asas tunggal tidak segampang NU, tetapi melalui berbagai tahapan. Mulanya, pimpinnan Muhammadiyah mendiskusikan tentang kemungkinan penerimaan asas tunggal. Berikutnya, setelah mereka mencapai konsensus untuk menerima asas tunggal, mereka meneruskan pembicaraan tersebut kepada pimpinan Muhammadiyah di daerah. Akhirnya dalam Mukhtar Surakarta, 1985, secara aklamasi Muhammadiyah menerima asas tunggal.<sup>149</sup>

Lancarnya penerimaan Muhammadiyah terhadap asas tunggal Pancasila, konon menurut Dien Syamsuddin, mantan Ketua PP. Pemuda Muhammadiyah, tidak terlepas dari peranan kelompok pembaharuan di dalam Muhammadiyah yang dimotori oleh Amien Rais. Amien Rais misalnya, sebagaimana disebutkan di atas, memandang Islam di atas ideologi. Islam masuk dalam kategori wahyu dari Tuhan, sementara Pancasila merupakan ideologi ciptaan manusia yang memiliki perbedaan. Karena itu, menurut Amien Rais, keduanya tidak perlu dipertentangkan, dan umat Islam boleh saja menerima asas tunggal Pancasila.<sup>150</sup>

Dalam konteks negara, pemikiran politik Amien Rais tampak mengalami (proses) dinamisasi. Pada satu kesempatan, Amien Rais mencoba mendudukkan bahwa Islam adalah agama dan negara, *Islam ad-*

<sup>149</sup>Lukman Harun, *Muhammadiyah dan ... Op. Cit.*, hal. 23.

<sup>150</sup>Lihat dalam Dien Syamsuddin, 'Muhammadiyah dan Rekayasa Politik Orde Baru' dalam *Muhammadiyah Kini dan Esok*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1995), hal. 197.

*din wa ad-daulah*.<sup>151</sup> Namun pada kesempatan lain, secara tegas Amien Rais menyatakan bahwa tidak ada konsep "*negara Islam*", baik dalam al-Qur'an maupun as-Sunnah.<sup>152</sup>

Dinamisasi pemikiran politik Amien Rais, terlebih dalam konteks negara, sebenarnya sangat bisa dimaklumi. Satu sisi Amien Rais merupakan cendekiawan Muslim yang banyak berinteraksi dengan tokoh-tokoh dunia Muslim, yang selama ini dipandang "*radikal*", dan masih begitu mengidealisasikan berdirinya sebuah "*negara Islam*". Sementara di sisi lain, Amien Rais mencoba menempatkan dirinya sebagai cendekiawan yang moderat, dan fleksibel dengan kondisi negara di mana Amien Rais tinggal. Sehingga sepintas lalu pemikiran politik Amien Rais terkesan inkonsisten, adakalanya condong pada substantifistik, namun pada kesempatan lain cenderung pada bentuk formalistik.<sup>153</sup> Pemikirannya tentang negara, mantan aktifis HMI dan IMM ini mula-mula menulis;

<sup>151</sup>Pandangan Amien Rais ini pernah disampaikan dalam Diskusi mengenai, "Konsep Negara dalam Islam", oleh Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, 18 Oktober 1987. Lewat pandangannya, *Islam ad-din wa ad-daulah* ini, Amien Rais tampak masih mengidealisasikan kesetaraan antara negara dan agama. Tentang hal ini lihat berturut-turut dalam M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 193. A. Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektual Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 204-209.

<sup>152</sup>Lihat M. Amien Rais, "*Tidak ada . . . Op. Cit.*"

<sup>153</sup>Dinamisasi pemikiran Amien Rais ini memang mengejutkan. Amien Rais yang sebelumnya dikenal sebagai cendekiawan Muslim yang cenderung berpikir formalistik, tiba-tiba menyatakan bahwa tidak ada "*negara Islam*" dalam al-Qur'an dan Hadits. Perubahan pemikiran ini tentu saja mengundang reaksi dari berbagai pihak yang "*kaget*" mendengar pernyataan Amien Rais. Di antara cendekiawan yang dibuat "*kaget*" adalah Nurcholish Madjid dan Syafi'i Ma'arif, Pejabat Ketua PP. Muhammadiyah, menggantikan Amien Rais, sejalan dengan tampilnya sebagai Ketua Umum DPP PAN. Syafi'i Ma'arif misalnya heran, karena gagasan tersebut dinilainya tidak sejalan dengan pikirannya selama ini. "Mungkin Amien sedang menghadapi berbagai desakan di tanah air", kata Syafi'i Ma'arif. Namun lepas dari kekagetannya, kedua cendekiawan Muslim ini menyambut baik. Sebab itu menunjukkan adanya kemajuan pandangan pada diri Amien Rais. Karenanya, Nurcholish Madjid misalnya bermaksud mendukung gagasan Amien Rais tersebut. Namun sekali lagi, karena khawatir wartawan Panji Masyarakat salah kutip atas pernyataan Amien Rais, komentar dukungan ini ditunda, sambil menunggu ada larat atau tidak. Lebih jauh tentang hal ini, lihat Nurcholish Madjid, "*Menyambung Malarantai yang Hilang*", dalam Agus Edi Santoso, *Tidak Ada Negara Islam: Surat-surat Politik Nurcholish Mudjib-Mohammad Roem*, (Jakarta: Djambatan, 1988), hal. 16-17.

"Negara Islam atau *Islamic state*, saya kira tidak terdapat dalam al-Qur'an maupun as-Sunnah. Oleh karena itu tidak ada perintah dalam Islam untuk mendirikan negara Islam. Yang lebih penting adalah selama suatu negara melaksanakan etos Islam, kemudian menegakkan keadilan sosial, dan menciptakan suatu masyarakat yang egalitarian, yang jauh dari eksploitasi manusia atas manusia lainnya maupun eksploitasi golongan atas golongan yang lain, berarti menurut Islam sudah dipandang sebagai sebuah negara yang baik. Apakah artinya suatu negara menggunakan Islam sebagai dasar negara, kalau hanya sekedar formalitas kosong?".<sup>154</sup>

Amien Rais misalnya menyontohkan beberapa negara di kawasan Timur Tengah yang menggunakan Islam sebagai dasar negara, katakanlah seperti Arab Saudi. Negara ini tidak mempunyai konstitusi, ini menurut Mas Amien, suatu negara yang aneh dalam zaman modern ini, dan para pemimpinnya bahkan menyatakan tidak perlunya konstitusi, karena sudah ada sandaran berupa syari'ah Islam. Amien Rais menambahkan;

"Ya mereka boleh saja berkata begitu. Tetapi aplikasi *syari'ah* di sana begitu sempit dan sangat jauh dari idealisme Islam itu sendiri. Seperti prinsip-prinsip *monarchi* Saudi Arabia itu sendiri sudah bertabrakan dengan prinsip-prinsip Islam di bidang kemasyarakatan dan politik. Karena kalau kita melihat sejak *khalifah-khalifah* yang menggantikan Muhammad SAW, sistem yang berlaku bukanlah berbentuk *monarchi absolut*, melainkan *monarchi* yang menggunakan sistem pemilihan."<sup>155</sup>

Tidak adanya konsep "*negara Islam*" dalam al-Qur'an maupun as-Sunnah, menurut Amien Rais, justru menunjukkan keabadian wahyu Allah. Jika umpamanya ada perintah tegas untuk mendirikan negara Islam, maka al-Qur'an dan as-Sunnah juga akan memberikan tuntunan secara terperinci tentang struktur institusi-institusi negara yang dimaksudkan, sistem perwakilan rakyat, hubungan antara badan-badan eksekutif, legislatif, dan

<sup>154</sup>Lihat M. Amien Rais, "*Tidak ada ... Op. Cit.*"

<sup>155</sup>Praktek politik yang diterapkan di hampir negara Islam di kawasan Timur Tengah tampaknya lebih merupakan kelanjutan dari praktek pemerintahan yang berlangsung pada masa pemerintahan Dinasti Umayyah dan Dinasti Abassiyah yang menggunakan sistem kesultanan yang berlangsung turun temurun. Ini tentunya kontras sekali dengan praktek pemerintahan pada masa "*khalifah empat*", Abu Bakar As-Shiddiq, Umar ibnu Khattab, Utsman ibnu Affan, dan Ali ibnu Abi Thalib, yang berlangsung secara bergantian.

yudikatif, sistem pemilihan umum, apakah menakai sistem distrik atau proporsional, dan detail-detail lain yang lebih terperinci.<sup>156</sup> Bila halnya demikian, maka menurut Amien Rais, negara Islam itu tidak akan tahan zaman. Mungkin negara itu cocok dan sangat tepat untuk masa empat belas (setengah) abad yang silam, tetapi perlahan-lahan ia akan menjadi usang (*out of date*), dan tidak dapat lagi memiliki kemampuan menanggulangi masalah-masalah modern yang timbul sejalan dengan dinamika masyarakat manusia, dan pasti tidak akan serasi dengan dinamika sejarah yang terus mengalami perubahan dan pertumbuhan sesuai dengan *sunnatullah*.<sup>157</sup>

Lagi pula menurut Amien Rais istilah "*negara Islam*" itu sendiri oleh sebagian dunia Muslim, termasuk Indonesia, masih sering dipandang, tidak saja merupakan sesuatu yang kontroversial, melainkan juga bagi sebagian orang merupakan "*momok*" yang sangat ditakuti. Negara Islam sering diidentikan dengan potong tangan, hukum rajam sampai mati bagi orang yang berbuat serong, hukum dera bagi pemabuk, dan semacamnya. Dan di dalam negara Islam, menurut anggapan mereka, semua wanita menjadi warga negara kelas kambing dan harus memakai cadar. Atas sikap sebagian dunia Muslim dan kalangan lainnya yang *a-priori* terhadap Islam ini, Amien Rais mengejek, "Kalau cuma ini yang dimaksudkan negara Islam, maka saya sudah lama keluar dari Islam".<sup>158</sup>

Meskipun sepakat dalam Islam tidak terdapat konsep "*negara Islam*", namun Mas Amien tetap menolak pendapat sekelompok Muslim sekuler, semacam Ali Abd al-Raziq. Dalam bukunya yang cukup kontroversial, *al-Islam wa Ushul al-Hukm*, Ali Abd al-Raziq misalnya berpandangan tentang perlunya separasi secara mutlak antara Islam dan politik (negara). Agama dan negara dalam pandangan Ali Abd al-Raziq

<sup>156</sup>M. Amien Rais, *Cakrawala Islam ... Op. Cit.*, hal. 44.

<sup>157</sup>*Ibid.*, hal. 44.

<sup>158</sup>*Ibid.*, hal. 39.

adalah dua hal berbeda sama sekali dan tidak ada keterkaitan sama sekali. Selain itu, dalam soal sistem pemerintahan, Islam juga boleh saja menggunakan sistem otokrasi atau demokrasi, monarki atau demokrasi, kediktatoran atau pemerintahan konstitusional, dan tidak memperdulikan apakah hakekat suatu negara itu demokratis, sosialis, atau bolshevis. Mengkritisi pandangan politik Ali Abd al-Raziq, Amien Rais lebih jauh mengatakan;

“Tentu saja argumen Raziq sangat lemah dan tidak dapat dipertahankan, karena pemerintahan yang didirikan dengan bimbingan Islam (*syari'ah Islamiyah*) mempunyai tujuan ganda yang tipikal, yaitu menjamin tegaknya keyakinan (*ad-din*) dan menjamin terpenuhinya kepentingan rakyat. Namun kedua tujuan ini bukanlah tujuan akhir, melainkan merupakan tujuan antara untuk mencapai kebahagiaan (*fulah*) di akhirat”.<sup>159</sup>

Amien Rais menambahkan, meski Islam tidak mempunyai konsep “negara Islam”, namun sebagai agama wahyu, Islam memberikan etik yang terlalu jelas bagi pengelolaan seluruh kehidupan manusia, termasuk kehidupan bernegara dan berpemerintahan.<sup>160</sup> Dalam Islam, terdapat nilai-nilai fundamental yang harus ditegakkan oleh umat Islam dalam membangun suatu negara atau masyarakat, yang meliputi, *pertama*, negara dan masyarakat harus ditegakkan di atas landasan keadilan (*al-'adalah*), yang dalam pandangan Amien Rais merupakan suatu konsep yang utuh dan terpadu (*integrated*), dan tidak boleh dipenggal-penggal, sehingga dapat menimbulkan kehidupan yang senjang dan stratifikasi sosial yang tajam.<sup>161</sup> Keadilan di sini adalah dalam arti seluas-luasnya, tidak saja keadilan hukum, melainkan juga keadilan sosial dan ekonomi. Dengan demikian maka negara harus memberantas setiap fenomena dan bentuk eksploitasi yang muncul di tengah masyarakat. Bagi Mas Amien, keadilan

<sup>159</sup>*Ibid.*, hal. 53.

<sup>160</sup>*Ibid.*, hal. 42.

<sup>161</sup>M. Amien Rais, “Prospek Proses Pembangunan Islam”, dalam Akmal Nasery B., *Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1991), hal. 100.

hukum yang menjamin persamaan setiap orang di muka hukum belumlah cukup, tanpa adanya keadilan sosial dan ekonomi.<sup>162</sup>

*Kedua*, adanya prinsip musyawarah (*syura*). Prinsip ini bertujuan untuk mencegah kemungkinan terjadinya penyelewengan negara ke arah otoriterisme, diktatorisme, dan berbagai sistem lainnya yang membunuh hak-hak politik rakyat. Negara yang menganut prinsip *syura*, maka akan menghargai partisipasi rakyat, sedang para pemimpin hanyalah sekedar pelayan-pelayan rakyat. Prinsip *syura* juga mengajarkan tentang perlunya para pemimpin dipilih rakyat secara bebas berdasarkan pengertian bahwa rakyatlah yang memegang kedaulatan.<sup>163</sup>

Dengan pemikiran seperti ini, bisa dipahami bahwa sistem *monarchi*, yang dipegang oleh para raja, emir, atau sultan, sebagaimana berlaku di hampir sebagian besar dunia Arab, dalam kacamata Amien Rais di nilai bertentangan dengan prinsip-prinsip atau nilai-nilai Islam. Suatu kerajaan yang rajanya hanya merupakan figur simbolis sedang kekuasaannya sebenarnya tetap berada di tangan rakyat, seperti Kerajaan Inggris, Kerajaan Belanda, menurut Amien Rais, jauh lebih dibenarkan oleh Islam daripada misalnya, Kerajaan Arab Saudi. Dengan kata lain, Kerajaan Inggris di mata Amien Rais jauh lebih *islami*, ketimbang Kerajaan Arab Saudi. Sebab yang pertama, memberikan kedaulatan pada rakyatnya dan pemimpinnya selalu dipilih secara langsung oleh rakyat, sementara yang kedua, raja atau pangeran adalah pemilik negara secara turun-temurun, dan tidak merasa perlu untuk bertanggungjawab pada rakyatnya.<sup>164</sup>

<sup>162</sup>Hanya saja Mas Amien menolak adanya persamaan kesempatan (*equality of opportunity*) yang menjadi semboyan liberalisme-kapitalisme. Persamaan kesempatan ini menurut Mas Amien sepintas terlihat bagus, akan tetapi ia justru akan melahirkan ketidaksemaan dan ketimpangan di antara kelas-kelas di tengah masyarakat, karena titik-berangkat masing-masing kelas sudah tidak sama. Si kaya akan terus memanfaatkan dan memborong kesempatan ini, sementara si miskin akan mengalami kebangkrutan dan tidak mungkin mampu menggunakan kesempatan ini, lantaran tidak memiliki modal. Lihat dalam *Cakrawala Islam ... Op. Cit.*, hal. 45-46.

<sup>163</sup>*Ibid.*, hal. 47-48.

<sup>164</sup>*Ibid.*

*Ketiga*, adanya persaudaraan atau persamaan (*al-ukhuwah*). Islam tidak membedakan manusia atas dasar jenis kelamin, asal usul etnis, warna kulit, latar-belakang historis, sosial, ekonomi, dan sebagainya. Dan negara yang dibangun atas dasar Islam harus pula diletakkan di atas dasar persaudaraan di antara sesama umat manusia. Diskriminasi ras dan *segregasi* (pengasingan) adalah musuh-musuh Islam yang harus dibasmi. Suatu negara yang melestarikan suatu suku atas suku lainnya atau dominasi ras atas ras lainnya, dikecam al-Qur'an dan Sunnah. Islam memandang negara sebagai keluarga sangat besar, bahkan menganggap masyarakat internasional sebagai keluarga sangat besar, yang setiap anggotanya harus saling menghormati atas dasar cinta kasih. Singkatnya, persaudaraan yang dimaksud Amien Rais bukan sebatas Muslim dengan Muslim lainnya, tapi juga antara Muslim dengan non-Muslim lainnya.

Namun Amien Rais juga menegaskan bahwa kepada kaum atheis yang menyebarkan kerusakan di muka bumi, penguasa Muslim harus menunjukkan sikap yang tegas. Mereka diperbolehkan hidup, tetapi sama sekali tidak boleh mengganggu masyarakat bertuhan untuk menjalankan perintah-perintah agamanya. Islam menurut Amien Rais memang mengakui koeksistensi secara damai antara antar kaum Muslim dengan golongan-golongan lain. Akan tetapi mereka tidak diperbolehkan mengusik orde-Islam yang berusaha menegakkan perintah-perintah wahyu demi kebahagiaan seluruh umat manusia, sesuai dengan fungsi Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*.<sup>165</sup>

### **Aspek Demokrasi Dan Civil Society**

Sebutan demokrasi sebagai sistem politik yang ideal untuk saat ini tampaknya telah menjadi semacam kesepakatan (*ijma'*) para ilmuwan politik, tak terkecuali Amien Rais. Sebagai ilmuwan politik (*political*

<sup>165</sup> *Ibid.*, hal. 70



*scientist*), Amien Rais juga sepakat bahwa demokrasi merupakan sistem politik yang paling ideal dan indah untuk saat ini. Demokrasi sendiri menurut Amien Rais bisa ditafsirkan dengan berbagai ragam pengertian, namun esensinya adalah tetap, yaitu kedaulatan harus diberikan kepada rakyat. Lewat demokrasi, juga akan menghindarkan adanya tirani mayoritas atas minoritas dan juga tirani minoritas atas mayoritas yang sama-sama bahaya. Bukan hanya itu, Amien Rais juga menolak pandangan yang menyatakan bahwa demokrasi hanya cocok untuk dunia Barat. Bagi Amien Rais, demokrasi juga dipandang paling sesuai dengan nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an dan as-Sunnah.<sup>166</sup> Amien Rais misalnya menyatakan;

"Kalau kita revert kondisi masyarakat Madinah pada masa Nabi, empatbelas abad lebih yang lalu, maka akan ditemukan nilai-nilai demokrasi yang tetap relevan untuk kita terapkan sekarang ini, asal sudut pandang memahaminya itu benar". "Ada prinsip-prinsip moral dan etik yang abadi yang digelar pada masa Nabi yang bisa menjadi contoh bagi kita umat Islam sampai akhir zaman nanti. Memang pada saat itu, belum ada istilah parlemen, belum ada istilah *opposition*, *multical-party*, tapi prinsip-prinsip moralnya demikian jelas".<sup>167</sup>

Prinsip-prinsip moral yang dimaksud Amien Rais, *pertama*, pemerintahan itu ditegakkan untuk menjamin adanya *equality of opportunity* bagi setiap warga negara. Jadi ada persamaan kesempatan warga negara untuk mengembangkan kariernya, apakah itu di bidang ekonomi maupun politik. *Kedua*, ada semacam *brotherhood*, persaudaraan di antara sesama warga negara, terlepas dari perbedaan asal-usul suku, ras atau bahkan agamanya. *Ketiga*, adanya prinsip musyawarah (*syura*), tukar pendapat, membolehkan perbedaan pendapat untuk memperoleh sebuah kesimpulan yang lebih relevan dan lebih benar. Amien Rais memberi contoh, pada masa Nabi banyak pikiran-pikiran Nabi yang dikoreksi sahabat-sahabatnya. Pikiran-pikirannya tentang perspektif "*pertahanan kota*

<sup>166</sup>M. Amien Rais, *Islam dan ... Op. Cit.*, hal. 72.

<sup>167</sup>Rekaman Ceramah Amien Rais pada, "Di Ambang Fajar", SCTV, 12 April 1999.

*madinah*" sendiri misalnya ternyata bisa koreksi, didebat, ketika pandangan Nabi dirasa tidak kuat. Ini menunjukkan bahwa pada masa Nabi, ada semacam kritik, koreksi, perbedaan pendapat yang bolehkan, bahkan bersifat *legitimate*, di mana seorang Nabi boleh dibantah. Menariknya, Nabi juga cukup *tawadlu*, cukup rendah hati menerima kritik, masukan, dan perbedaan pendapat. Jadi elemen-elemen seperti persaudaraan, persamaan manusia di depan hukum, perbedaan pendapat, menghargai sesama warga negara, itu prinsip-prinsip moral masyarakat Madinah yang bisa kita aplikasikan di masa sekarang. Adapun formatnya memang dari kacamata Islam sendiri kita boleh berkreasi.<sup>168</sup>

Kesepakatan Amien Rais menjadikan demokrasi sistem yang ideal, setidaknya didasarkan pada, *pertama*, demokrasi dipandang lebih mampu menjamin berlangsungnya mekanisme *check and balances* antara mereka yang sedang berkuasa dengan mereka yang sedang tidak berkuasa dengan mematuhi aturan-aturan permainan secara legal-konstitusional.

*Kedua*, demokrasi menjamin setidaknya empat kebebasan, yaitu kebebasan mengeluarkan pendapat (*freedom of speech*), kebebasan pers (*freedom of press*), kebebasan beragama (*freedom of religion*), dan kebebasan dari rasa takut (*freedom of fear*).<sup>169</sup> *Ketiga*, dalam sistem politik yang demokratis berlaku prinsip *the people control the leaders* dan bukan sebaliknya. Prinsip ini adalah prinsip yang penting dalam demokrasi. Sedang prinsip *the leaders control the mass* adalah prinsip otoriterisme. Mas Amien juga sepakat dengan definisi demokrasi sebagai pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat (*government of the people, by the people, and for the people*).<sup>170</sup>

<sup>168</sup>*Ibid.*

<sup>169</sup>M. Amien Rais, "Suksesi 1998: Suatu Keharusan", *Makalah*, disampaikan pada Seminar bertema, "Hak Asasi Manusia, Demokrasi, dan Suksesi di Indonesia", oleh Civitas Akademika, Universitas Brawijaya, Malang, 1 Februari 1994.

<sup>170</sup>Lihat William Ebenstein, "Democracy", dalam William D. Halsey dan Bernard Johnson, *Collier Encyclopedia*, (New York: Macmillan Educational Company, 1988), hal. 77.

*Keempat*, dalam sistem demokrasi ada kesediaan untuk melakukan *sharing of power* dengan pihak lain agar tercapai keseimbangan harmonis di antara kekuatan sosial-politik, sehingga tidak ada kelompok masyarakat yang menjadi warga negara kelas dua. *Kelima*, demokrasi menjamin rakyat untuk menempatkan wakilnya di lembaga-lembaga perwakilan secara bebas.<sup>171</sup> Dan *keenam*, dalam sistem demokrasi juga ada aturan main (*rule of games*) yang jelas dan semua aturan main dilandaskan pada prinsip-prinsip moral yang jelas pula.<sup>172</sup>

Dengan pemahaman demokrasi yang seperti ini, tidak heran kalau Amien Rais tampak begitu kecewa terhadap pelaksanaan demokrasi Pancasila. Demokrasi yang diharapkan bisa lebih baik dari dua demokrasi yang pernah berlaku sebelumnya, demokrasi liberal dan demokrasi terpimpin, dalam prakteknya cenderung bertentangan dengan nilai-nilai demokrasi. Amien Rais misalnya menyontohkan keberadaan lembaga-lembaga perwakilan, seperti MPR dan DPR yang masih menjadi subordinasi dari kekuasaan eksekutif.<sup>173</sup>

Merefleksikan pelaksanaan demokrasi di Indonesia, lebih jauh Amien Rais menulis:

"Sebagai bangsa, kita pernah mempraktekkan tiga macam demokrasi; Demokrasi Parlementer, Demokrasi Terpimpin, dan Demokrasi Pancasila. Ketiga-tiganya terbukti amburadul. Pada tahun 1950-an sampai 1959 kita menerapkan Demokrasi Parlementer. Waktu itu ada sistem multi-partai, pemerintah hanya seumur jagung, gonta-ganti presiden dalam waktu singkat. Dari pengalaman jatuh bangunnya pemerintahan, lantas muncul orang kuat bernama Soekarno. Dia menetapkan agar bangsa ini mengucapkan selamat tinggal kepada demokrasi parlementer, dan masuk ke Demokrasi Terpimpin". "Dalam Demokrasi Terpimpin, Soekarno menjadi pemimpin tertinggi dan penguasa tunggal. Partai-partai dikucilkan, dikebiri, dan tidak ada pemilu. Soekarno dengan segala kharismanya menjadi lupa daratan, karena ia sangat dipuja-puja oleh bangsa Indonesia, didewa-dewakan.

<sup>171</sup>Lihat M. Amien Rais, *"Islam ... Op. Cit."*, hal. 71-77.

<sup>172</sup>Lihat dalam M. Amien Rais, "Jangan Terulang Lagi", dalam *Resonansi Republika*, 27 Maret 1993.

<sup>173</sup>M. Amien Rais, *"Suksesi 1998 ... Op. Cit."*

Di zaman Demokrasi Terpimpin yang ditonjolkan justru "pemimpin"-nya saja, dan itu bukan untuk hal-hal yang benar, melainkan hal yang megalomania, mengkhayal. Demokrasi Terpimpin ala Soekarno membawa bangsa kita ke musibah yang luar biasa gawat, yaitu Pemberontakan G 30/S PKI". "Selanjutnya, muncul! Soeharto sebagai orang kuat baru. Dia mencoba eksperimen baru, Demokrasi Pancasila. Anehnya, Demokrasi Pancasila versi Soeharto tidak mengenal oposisi dan tidak membolehkan demonstrasi. Di luar negeri, saya sering diberondong pertanyaan yang tidak mudah menjawabnya. Misalnya, mengapa dalam demokrasi di Indonesia, tidak boleh ada oposisi? Atau, mengaku demokrasi kok tidak mau dikritik atau dikoreksi. Jelas sekali demokrasi ala Soeharto: tidak memberikan kesempatan *check and balance* sebagai prasyarat dari sebuah demokrasi".<sup>174</sup>

Begitu juga kebebasan untuk mengeluarkan pendapat, baik secara lisan maupun tulisan, selama rezim Orde Baru berkuasa belum berjalan dengan wajar, karena ada semacam *self-censorship* dalam hampir semua kalangan. Mekanisme terpenting demokrasi, *check and balances* tidak bisa berjalan secara wajar, akibatnya penguasa tidak akan pernah tahu secara persis kesalahan-kesalahan atau penyelewengan-penyelewengan yang pernah dilakukannya.

Demokrasi selama ini juga sering dinilai dari seberapa jauh rakyat ikut berpartisipasi dalam proses formulasi kebijakan nasional. Apabila rakyat hanya diminta untuk berperan serta dalam implementasi kebijakan dan tidak tahu-menahu tentang proses formulasi kebijakan, maka sulit kiranya untuk mengatakan bahwa demokrasi sudah benar-benar berjalan. Dan hal inilah yang terjadi di Indonesia. Demokrasi Pancasila dalam prakteknya (*das sein*) ternyata hanya menguntungkan kepentingan elite politik, elite militer, dan elite ekonomi.<sup>175</sup>

Dalam sistem demokrasi, kekuasaan (power) politik dijalankan atas *rule of law*, bukan sebaliknya, *rule of men*. Hal yang disebut terakhir, menurut Mas Amien tidak terdapat dalam kamus demokrasi, melainkan

<sup>174</sup>Lihat M. Amien Rais, "Zombi Soehartoisme", dalam *Adil*, Nomor 45, 12 Agustus 1998.

<sup>175</sup>M. Amien Rais, *Suksesi 1998 ... Op. Cit.*

hanya ada dalam kamus otoriterisme. Disayangkan praktek yang kedua, *rule of men*, justru telah menjadi semacam budaya di Indonesia. Banyak orang yang merasa dirinya berada di atas hukum. Kenyataan ini seolah-olah mendukung kebenaran akan kata-kata Cicero, *omnes legum serui sumus uti liberi esse possumus*, kita semua sebenarnya adalah budak hukum, sehingga dapat menjadi bebas.<sup>176</sup>

Terjadinya praktek-praktek seperti disebut di atas, yang justru kontra produktif bagi tegaknya nilai-nilai demokrasi, menurut Amien Rais lantaran disebabkan oleh adanya "kekuasaan" negara dan "ketidakadaan-kekuasaan" atau "tuna kuasa" atau *powerlessness* dari *civil society* yang terjadi secara sistematis. Bagi Amien Rais, kekuasaan negara dan ketidakberdayaan *civil society* sama-sama dapat mengarah kepada terciptanya kondisi kerusakan (*chaos, fasad*) dalam kehidupan bersama.<sup>177</sup>

Berkenaan dengan "kekuasaan" negara, kata-kata bangsawan Inggris, Lord Acton, *power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely*, manusia yang mempunyai kekuasaan cenderung untuk menyalahgunakan kekuasaan, tetapi manusia yang mempunyai kekuasaan absolut pasti akan menyalah-gunakannya,<sup>178</sup> tampaknya menjadi cerminan bagi keberlangsungan kekuasaan *state* di Indonesia, yang memang korup dan jauh dari nilai-nilai demokrasi.

Hal lain yang tidak boleh dilupakan adalah ketidakberdayaan *civil society*. Menurut Amien Rais, dan pak ketidakberdayaan *civil society* tidak kalah bahayanya dengan "kekuasaan". Dengan memodifikasi ungkapan Lord Acton, dapat dikatakan bahwa *powerlessness civil society tend to corrupt and absolute powerlessness civil society corrupts absolutely*, ketidakberdayaan

<sup>176</sup>*Ibid.*

<sup>177</sup>M. Amien Rais, "Kuasa, Tuna Kuasa, dan Demokratisasi Kekuasaan", *Teks Pidato*, pada pengukuhan Guru Besar Ilmu Politik, Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, 10 April 1999.

<sup>178</sup>Lihat dalam Mariam Eudiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1982), hal. 52.

*civil society* cenderung ke arah korupsi, dan ketidak-berdayaan *civil society* yang absolut cenderung kepada korupsi yang absolut pula.

Pandangan Amien Rais ini rasanya tidak berlebihan. Kenyataan memang menunjukkan bahwa ketidak-berdayaan *civil society* sering menjadi penyebab orang untuk melakukan perubahan yang seharusnya dapat dilakukan. Berbagai kekurangan, ketidakadilan, dan penyelewengan kekuasaan, cenderung dipandang sebagai "*kenyataan*". Karena dianggap "*kenyataan*", ada rasa kekhawatiran akan kalah, tersingkir, dan dikesampingkan. Kekhawatiran ini menurut Amien Rais akan terbukti dan menjadi semacam *self-fulfilling prophecy* manakala orang bertindak selaras dengan anggapan di atas. Apabila anggapan ini tidak hanya dianut oleh satu orang, melainkan oleh banyak orang, maka terjadilah penularan dan penyebaran penyakit "*tuna kuasa*" di masyarakat.<sup>179</sup>

Lantas apa penyebab ketidak-berdayaan *civil society* menyebar di masyarakat? Menurut Amien Rais, ada tiga penyebab utama yang kesemuannya bermuara pada faktor dominan dari kekuasaan negara, yaitu *pertama*, kekuasaan dilihat dari sudut siapa saja yang berpartisipasi di meja pengambilan keputusan yang akan menetapkan keputusan-keputusan penting dan mengikat. Perhatian lainnya tertuju pada siapa yang lebih kuat dan unggul dalam pengambilan keputusan tersebut dan siapa yang pula yang lebih lemah dan gagal dalam pengambilan keputusan.<sup>180</sup>

*Kedua*, karena adanya pihak atau isu yang tidak memiliki akses ke forum dan mekanisme pengambilan keputusan. Ini dapat terjadi karena banyaknya rintangan yang dibuat pihak penguasa. Atau bisa jadi karena ada seperangkat nilai, keyakinan atau aturan main yang secara sistematis dan konsisten membantu kepentingan kelompok tertentu dan merugikan kelompok lain. Selain itu dapat pula terjadi karena, *pertama*, adanya keputusan yang diambil untuk menindas atau menggagalkan perlawanan

<sup>179</sup>M. Amien Rais, "*Kuasa*". *Op. Cit.*

<sup>180</sup>*Ibid.*

terhadap nilai dan kepentingan penguasa. Bentuknya bisa bermacam-macam, misalnya penggunaan kekerasan terhadap kelompok yang secara sepilak dinilai memberontak, melawan, atau mengganggu stabilitas. Ini sebagaimana diterapkan penguasa pada gerakan-gerakan separatis di Aceh, Irian Jaya, dan Timor Timur. Sikap represif juga ditunjukkan penguasa terhadap para buruh yang mogok, para aktifis yang demonstrasi, sehingga mereka menjadi terkucil di arena pengambilan keputusan.<sup>181</sup>

*Kedua*, melalui pemberian ancaman sanksi. Biasa dengan melakukan intimidasi terhadap lawan-lawan politik, lewat menggunakan pranata hukum dan peradilan untuk menyingkirkan musuh-musuh politiknya, sehingga tak dapat lagi bersaing dalam proses pengambilan keputusan. Model ini kerap dilakukan penguasa Orde Baru. Selain itu, penguasa juga biasanya menerapkan politik koorporasi, dengan cara merangkul lawan-lawan politiknya. Dan *ketiga*, dengan menggunakan bias-bias yang ada dalam sistem politik, seperti norma preseden historis, atau peraturan tertentu, supaya tuntutan tertentu yang tidak disukai oleh penguasa dapat diredam. Cara-cara seperti ini sering digunakan penguasa Orde Baru untuk meredam masyarakat yang memprotes atas proyek-proyek pembangunan yang tidak dikehendaki atau yang merugikan masyarakat, katakanlah pembanguna waduk, bendungan. Mereka yang memprotes ini tidak segan-segan dicap sebagai subversif, PKI, dan sebutan lainnya.<sup>182</sup>

*Ketiga*, kekuasaan dijadikan sebagai alat untuk membentuk persepsi dan kesadaran manusia mengenai ketimpangan dan ketidak-adilan yang ada di dalam lingkungannya. Pemegang kekuasaan misalnya, dapat menggunakan mitos atau simbol untuk menuudukkan, mengontrol dan melemahkan lawan politiknya, sehingga kekuasaan dapat berjalan langgeng.<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> *Ibid.*

Ketiga hal ini dalam kenyataannya sangat efektif sekaligus fungsional dalam upaya melanggengkan kekuasaan rezim Orde Baru. Untuk melumpuhkan lawan-lawan politiknya, rezim terkadang menggunakan seperangkat aturan yang dibuatnya, seperti diberlakukannya "*produk Orde Lama*" berupa UU Subversif, membuat kebijakan atau keputusan yang dibuat untuk menindas lawan-lawan politik, seperti diterapkannya Daerah Operasi Militer (DOM) di Aceh, Timor Timur, Irian Jaya, dan tak kalah berpergaruhnya, yaitu digunakannya mitos-mitos atau simbol-simbol tertentu yang digunakan untuk menekan mereka yang dianggap menghalangi program pemerintah, katakan seperti sebutan subversif, Gerakan Pengacau Keamanan (GPK), "*ekstrim kanan*", bahkan PKI sekalipun.

Merujuk pada pelaksanaan demokrasi di Indonesia semenjak kemerdekaan sampai dengan tumbangya rezim Orde Baru, Amien Rais mengingatkan tentang perlunya keseriusan untuk menegakkan demokrasi. Bagi Amien Rais, esensi reformasi –sebagai buah tumbangya rezim Orde baru– adalah penegakkan demokrasi yang sebenarnya. Tidak perlu diembel-embeli demokrasi ini atau itu. Sebab menurut Amien Rais;

"Demokrasi Pancasila yang diagung-agungkan oleh rezim Soeharto terbukti memerosokkan bangsa ini ke jurang kehancuran. Tidak keliru jika ada kesimpulan bahwa Soeharto bukannya menjunjung tinggi Pancasila, melainkan melecehkannya. Demokrasi dalam rezim terdahulu adalah demokrasi jadi-jadian, karena bukan rakyat yang mengawasi pemimpin. Pemimpinlah yang justru menakut-nakuti rakyat. *Allhamdulillah*, berkat kemenangan reformasi, keadaan mulai berubah. Sekarang bukan rakyat yang takut pada pejabat, sebaliknya pejabat takut pada rakyat".<sup>181</sup>

Amien Rais juga mengingatkan tentang perlunya upaya terus-menerus untuk mewujudkan demokratisasi. Menurut Amien Rais, ada empat persoalan yang harus terus-menerus diupayakan, *pertama*, mempertahankan agar bangsa Indonesia memiliki kebebasan berbicara dan

<sup>181</sup>M. Amien Rais, "*Zombie ... Op. Cit.*"



kebebasan pers, seperti telah dirintis pemerintahan Habibie. *Kedua*, harus ada sportivitas dalam memainkan "olah demokrasi". Demokrasi menurut Amien, memiliki aturan, yaitu yang menang sebagai pemimpin dan yang kalah harus berada di luar, menjadi oposisi, untuk terus-menerus memberikan kritikan, agar kekuasaan tidak menyeleweng. *Ketiga*, bangsa Indonesia harus menghilangkan sikap-sikap feodalistik dan peternalistik, seperti yang subur semasa rezim Orde Baru.<sup>185</sup>

Dan keempat, tak kalah-pentingnya, dihilangkannya "*metode jahiliyyah*".<sup>186</sup> Istilah *jahiliyyah* identik dengan kondisi masyarakat pra-Nabi Muhammad. *Jahiliyyah* sendiri mengandung arti "bodoh". Salah satu "kebodohan" masyarakat *jahiliyyah* pra-Nabi, mereka lebih fanatik dan bangga dengan kesukuannya, lebih mengedepankan sikap kedaerahannya, *as-shubiyah*, ketimbang misalnya sebagai bangsa Arab. Sikap seperti ini dalam beberapa hal masih berlanjut setelah wafatnya Rasulullah Muhammad. Dan sikap *jahiliyyah* ini menurut Mas Amien juga menghinggapi sebagian masyarakat Indonesia, yang lebih bangga dengan kesukuannya.

Selain keempat hal tersebut di atas, ada tiga hal penting lainnya yang semestinya diempuh dalam mengupayakan tercapainya proses demokratisasi. *Pertama*, perlunya pendidikan politik pada massa rakyat. Dengan adanya pendidikan politik, diharapkan masyarakat memiliki keberanian untuk menyatakan pendapat, sekalipun berbeda dengan pendapat penguasa. *Kedua*, penguasa sendiri harus diyakinkan bahwa hanya bila memiliki legitimasi atau keabsahan yang kuat kalau benar-benar didukung oleh rakyat, bukan karena ketakutan atau tekanan, tetapi karena

---

<sup>185</sup>Materi Ceramah M. Amien Rais pada Kongres Umat Islam, di Asrama Haji Pondok Gede, Jakarta, 4 Nopember 1998.

<sup>186</sup>Istilah "*metode jahiliyyah*", disampaikan Amien Rais pada saat tampil dalam "Debat Calon Presiden", yang diselenggarakan oleh RCTI, tanggal 4 Juni 1999, bersama dengan kandidat presiden dari Partai Umat Islam (PUT), Deliar Noer, dengan pembanding Mohammad Athoillah Shohibul (MAS) Hikam, Anas Urbaningrum, dan Didik I. Rakhlini.

kepercayaan. *Ketiga*, Amien Rais yakin bahwa kaum intelektual juga mempunyai peranan yang cukup besar dalam memasyarakatkan gagasan-gagasan demokrasi.<sup>187</sup>

Dalam pandangan Amien Rais, menyandang predikat cendekiawan, berarti harus siap menanggung konsekwensi dari kecendekiawanannya. Sebagai cendekiawan, yang oleh Amien Rais disebut sebagai "*penjaga kebenaran*" dan "*penjaga keadilan*", mereka harus siap mempertaruhkan "*kehormatan*" atau bahkan masa depannya. Harus siap menanggung resiko apapun demi tegak dan terwujudnya kebenaran dan keadilan itu sendiri. Karenanya, menurut Amien Rais, cendekiawan harus memiliki karakteristik seperti, *pertama*, harus memiliki kemandirian. Tanpa kemandirian, maka seorang cendekiawan akan mudah didikte. *Kedua*, memiliki keberanian untuk menyatakan bahwa yang benar adalah benar dan salah adalah salah. Keberanian ini mutlak harus dimiliki, karena tanpa hal ini, mustahil mampu mengungkap ketidak-adilan. Dan *ketiga*, harus memiliki tanggung jawab dan kepekaan sosial.<sup>188</sup>

Demokrasi sendiri bagi Amien Rais diibaratkan seperti halnya sebuah pohon, yang berproses dari bibit, kemudian mulai bertunas dan tumbuh menjadi besar dan mempunyai kembang atau berbuah yang bermanfaat bagi masyarakat. Pohon ini akan kurus atau tidak berguna sama sekali, sangat bergantung pada tingkat kesuburan tanah, ekosistemnya, dan tentu saja pemeliharaannya. Begitu halnya demokrasi, akan tumbuh sangat cepat, indah, dan berguna bagi masyarakat, atau sebaliknya menjadi parasit bagi masyarakat, sangat bergantung pada para pendukung demokrasi itu sendiri.<sup>189</sup> Di sini keseriusan masyarakat

<sup>187</sup>Lihat dalam Ahmad Bahar, *Amien Rais, Biografi Cendekiawan Politik: Gagasan Pemikiran, dan Pemikiran Mengapai Masa Depan Indonesia Baru*, (Yogyakarta: Pena Cendekia, 1998), hal. 38-41.

<sup>188</sup>*Ibid.*, hal. 70-72.

<sup>189</sup>M. Amien Rais, "PAN dan Usaha penegakkan Demokrasi", dalam *Amanat*, Nomor 001, 22 Oktober 1998.

pendukung demokrasi sangat diperlukan untuk mengantarkan demokrasi pada posisi yang bisa memberi kemaslahatan bagi masyarakat.

Masih soal demokrasi, Amien Rais juga sering menggunakan pendekatan demokrasi dalam konteks perjuangan umat Islam. Dalam pandangan Mas Amien, bila umat Islam ingin membangun masyarakat ke arah yang lebih baik, maka tidak bisa lain kecuali perjuangan politik umat Islam disalurkan lewat demokrasi.<sup>190</sup> Demokrasi menurut Amien Rais adalah sebuah sistem di mana kedaulatan berada di tangan rakyat dan aspirasi dari rakyat harus mengefektifkan di dalam kehidupan eksekutif dan legislatif. Konsep inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *politik representasi*. Dalam pandangan Amien Rais, *politik representasi* merupakan esensi demokrasi. Lebih lanjut Amien Rais menyatakan;

“Saya belajar berpuluh-puluh tahun ilmu politik, yang namanya demokrasi itu esensinya representasi. Jadi saya sulit membayangkan ada kehidupan demokratis yang tidak ada representasinya. Silakan Anda datang ke negara yang bisa diacungi jempol, seperti Kanada, Amerika, Eropa Barat, maupun Jepang. Di negara-negara ini *politik representasi* dikembangkan. Jadi *politik representasi* itu esensi demokrasi yang tidak bisa ditolak”.<sup>191</sup>

Dalam prinsip Amien Rais, bila demokrasi diberikan secara bebas, umat Islam pasti akan mendapatkan kehidupan yang representasi. Mengingat hanya lewat demokrasi inilah, sesungguhnya umat Islam akan merasa aman untuk membangun masa depannya. Namun Amien Rais juga menegaskan bahwa proses representasi ini pada saatnya nanti akan menjadi bentuk yang paling ideal bila digabungkan dengan *meritokrasi*, yaitu suatu proses rekrutmen orang-orang dari berbagai lembaga, negara

<sup>190</sup>M. Amien Rais, “Representasi Umat Harus Diperjuangkan”, dalam Ariel Affandy, *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 122.

<sup>191</sup>Pandangan Mas Amien ini, lihat dalam M. Amien Rais, *Membangun Politik Adiluhung: Menumbuhkan Tawadud Sosial, Menegakkan Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, (Bandung: Zaman, 1998), hal. 246.

maupun pemerintahan berdasarkan kriteria atau kemampuannya. Ini identik dengan "*koualisi bersih*" yang pernah ditawarkannya.

Dengan demokrasi ini, Amien Rais juga yakin bahwa orang-orang yang suka bicara demokrasi dengan semangat yang sangat tinggi seringkali menyimpan sesuatu, yaitu jika demokrasi benar-benar dijalankan, mereka justru menjadi kecut hatinya. Sebab di situ peran umat Islam akan menjadi *significant*.<sup>192</sup> Amien Rais juga tidak percaya bahwa dengan demokrasi lantas mayoritas harus diunggulkan atas minoritas, apalagi disertai adanya kecenderungan untuk sewenang-wenang. Bila ini terjadi, maka demokrasi tersebut palsu dan bertentangan dengan prinsip dasar Islam itu sendiri, di mana kaum minoritas itu sangat dihormati, dilindungi, dan diberi hak-hak politik sepenuhnya sebagai warga negara. Amien Rais yakin bahwa hanya dengan demokrasi sajalah yang bisa memberikan rasa aman, baik umat Islam sebagai mayoritas maupun umat lain sebagai minoritas.<sup>193</sup>

Amien Rais menolak pandangan yang mengatakan bahwa kalau umat Islam diberi peluang politik, sosial, dan ekonomi, kelak akan menjadi kelompok mayoritas yang menegakkan praktek-praktek kediktatoran. Bagi Amien Rais, ini hanyalah pendapat yang ilusi yang tidak pernah ada buktinya di Indonesia. "Kita harus yakin bahwa seorang pemimpin Islam yang tahu sungguh-sungguh agamanya akan menjadi pemimpin yang *balanced*, bertanggung-jawab terhadap masyarakat, Tuhan, dan dirinya sendiri".<sup>194</sup>

Pemikiran politik yang seperti ini, membuat Amien Rais terkadang dituduh terlalu vokal, terlalu berpihak kepada Islam, atau tidak mau mendengar kelompok lain. Namun Amien Rais menolak anggapan itu. Amien Rais yakin dengan wawasan politik dan latarbelakang pengetahuan yang dimilikinya, dirinya tahu persis arti sebuah negara kebangsaan, apa

<sup>192</sup>M. Amien Rais, "*Representasi ... Op. Cit.*", hal. 123.

<sup>193</sup>*Ibid.*, hal. 123.

<sup>194</sup>*Ibid.*, hal. 127.

arti kemajemukan dalam sebuah negara demokrasi, apa arti toleransi beragama, apa arti keadilan sosial, dan ekonomi.

Adanya anggapan seperti itu menurut Amien Rais, kemungkinan besar muncul dari sekelompok orang yang dulu menempati posisi kunci, tapi kini mulai terpinggirkan, sehingga khawatir posisinya akan lebih terpinggirkan. Kelompok ini selalu ingin melihat umat Islam berada dipinggiran dan jauh dari proses pengambilan keputusan, karena orang yang sudah berada di tengah ini selalu mempertahankan posisinya, dan tidak mau pindah dari posisi semula.<sup>195</sup>

Selain itu, Amien Rais juga dipandang sebagai cendekiawan yang lebih suka menerapkan strategi "*demokrasi atas*" ketimbang "*demokrasi bawah*"<sup>196</sup> atau pendekatan *struktural* ketimbang pendekatan *kultural*. Pandangan ini sendiri ditolak Amien Rais. Menurut Amien Rais, pendikotomian "*demokrasi atas*" dan "*demokrasi bawah*" atau *struktural* dan *kultural* itu simplifikasi dan over reduksi yang agak *absurd*, dan tidak benar.<sup>197</sup> Dikotomi ini memang kurang tepat, karena setiap pendekatan sifatnya memang temporer. Siapa pun bisa berubah pendekatannya bergantung kondisi sosial-politik yang dihadapinya, namun real politik memang mempunyai kecenderungan kuat ke arah polarisasi pendekatan tersebut. Katakanlah Amien Rais misalnya, meskipun dia menolak, tidak salah kalau disebut sebagai cendekiawan Muslim yang mempunyai kecenderungan ke arah perjuangan "*demokrasi atas*" atau *struktural*.

<sup>195</sup>M. Amien Rais, *Membangun Politik Adiluhung ... Op. Cit.*, hal. 238.

<sup>196</sup>Lihat Arief Affandy, *Islam Demokrasi Atas Bawah ... Op. Cit.*, hal. 3-8.

<sup>197</sup>Lihat dalam M. Amien Rais, *Membangun Politik Adiluhung ... Op. Cit.*, hal. 249.

## BAB VI

### MEMBANDING PEMIKIRAN POLITIK ABDURRAHMAN WAHID DAN AMIEN RAIS

*Discourse* pemikiran tentang hubungan agama (Islam) dan negara tampaknya akan selalu menjadi kajian yang menarik di antara cendekiawan Muslim di Indonesia. Ini tentunya selain karena persoalan kesejarahan menyangkut hubungan antara agama dan negara di Indonesia yang sering muncul dan tenggelam, juga tampaknya karena banyaknya pengaruh dari *discourse* hubungan agama dan negara yang berkembang di dunia Islam atau secara kebetulan penduduk Muslim mayoritas.

Sebagai cendekiawan Muslim yang mempunyai kepedulian terhadap persoalan-persoalan sosial dan politik yang berkembang di tengah masyarakat, pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais juga tampak banyak yang "terjerat" pada *discourse-discourse* hubungan agama dan negara yang berkembang di lingkungan dunia Islam. Menariknya lagi, kedua cendekiawan Muslim terkemuka ini juga sering dicitrakan atau bahkan "dibuat" berbeda oleh masyarakat, terlebih dari sudut pemikiran politiknya.

Berikut ini akan penulis paparkan pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais dalam konteks perbandingan. Beberapa hal, seperti menyangkut perbedaan dan persamaan pemikiran politik dari kedua cendekiawan terkemuka ini, termasuk juga faktor-faktor yang menjadi penyebab dari perbedaan dan persamaan akan dibahas dalam bab ini.

#### Sisi Perbedaan

##### Karakteristik Pemikiran

Sebagai cendekiawan dengan latarbelakang *Sunni*, karakteristik pemikiran politik Abdurrahman Wahid mempunyai kecenderungan menggunakan pendekatan yang "*serba fiqh*". Dalam pendekatan model ini,

*stressing*-nya adalah pada penggunaan metodologi (*manhaj*) teori hukum (*ushul fiqh*) dan kaidah-kaidah hukum (*qawaid al-fiqhiyah*) dalam kerangka pembuatan suatu sintesis untuk melahirkan gagasan-gagasan baru sebagai upaya menjawab perubahan-perubahan aktual yang terjadi di masyarakat. Dalam pandangan Gus Dur, *fiqh* merupakan proses pengembangan yang berlangsung secara gradual dan bersifat dinamis.<sup>1</sup>

Karakteristik lainnya, Gus Dur selalu berusaha untuk bersikap moderat, dengan mengambil jalan tengah (*tawasuth*). Gus Dur tidak mau mengambil jalan yang paling ekstrim (*tatharuf*), atau mengambil jalan yang paling lunak. Karakteristik yang demikian --dengan ditopang apresiasinya terhadap *sekularisme* dan *liberalisme*-- semakin mencitrakan posisi Abdurrahman Wahid sebagai cendekiawan Muslim yang sekuler dan liberal, *inklusif*, sekaligus *akomodatif*, dengan selalu berusaha untuk menyesuaikan diri dengan situasi politik yang berlangsung.

Apresiasi terhadap *sekularisme* ini tampak mempunyai kesamaan dengan Mohammed Arkoun. Dalam pandangan Arkoun, *sekularisme* atau sekularisasi lebih luas dari sekadar dikotomi sederhana antara urusan spritual dengan material. *De facto*, dikotomi tersebut sebenarnya ada dalam setiap masyarakat, namun melalui kosakata agama, keberadaan dikotomi tersebut diingkari dan bahkan ditutup-tutupi.<sup>2</sup> Arkoun menambahkan, dari sini setidaknya bisa diambil suatu kesimpulan bahwa yang menolak sekularisasi bukanlah Islam yang diwahyukan oleh Allah, tapi lebih merupakan ideologisasi wahyu dalam rumusan-rumusan ortodoksi.

Abdurrahman Wahid mengemas perpaduan karakteristik pemikirannya ini dalam bentuk kontekstualisasi ajaran Islam atau

<sup>1</sup>Pendekatan "serba *fiqh*", di kalangan *Sunni* bukanlah hal baru, melainkan sudah dilakukan jauh sebelumnya oleh ulama-ulama *Sunni* terdahulu. Abdurrahman Wahid, "Pengembangan Fiqih yang Kontekstual", dalam *Pesantren*, No. 2, Vol. II, 1985, hal. 3-4.

<sup>2</sup>Syafiq Hasyim, "Islam dan Politik, sebuah Studi Keterkaitan: Tela'ah Awal Mengenai Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman, (Ed.), *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme: Mempertanyakan Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: LKIS, 1996), hal. 147-148.

Abdurrahman Wahid menyebutnya dengan "*pribuminisasi Islam*".<sup>3</sup> Lewat gerakan ini, Gus Dur mencoba menerapkan Islam lewat perpaduan antara nilai-nilai tradisional dengan nilai-nilai modern. Di sini "*pribuminisasi Islam*" dilihatnya sebagai suatu kebutuhan, dan bukan sebagai upaya untuk menghindari polarisasi antara Islam dengan budaya lokal. "*Pribuminisasi Islam*" juga bukan dimaksudkan untuk mensejajarkan atau bahkan mensubordinasikan Islam dengan budaya lokal, karena dalam hal ini, "*pribuminisasi Islam*" harus tetap pada sifat Islamnya.

Konsep "*pribuminisasi Islam*" ini tidak terlepas dari pemahaman Abdurrahman Wahid terhadap Islam yang dalam konteks ini disebutnya hanya sebagai *complement*, di mana pengembangan Islam hanya ditujukan pada sikap keterbukaan antar-budaya. Islam di sini hanya berfungsi sebagai penghubung sekaligus melayani berbagai kebudayaan lokal. Dan ini menurut Abdurrahman Wahid hanya bisa terealisasi apabila Islam menumbuhkan dirinya sebagai "*wawasan nasional*" yang berpijak pada bumi nusantara, dan tidak terlalu berpaling pada budaya lain.<sup>4</sup>

Islam dalam pandangan Abdurrahman Wahid, hanyalah satu dari sekian mata rantai peradaban manusia. Karena itu, sumbangan Islam harus diberikan dalam kerangka kebersamaan dengan semua pihak, bukannya menyendiri di luar sejarah. Di sinilah menurut Gus Dur, dibutuhkan adanya kerendahan hati bahwa keunggulan komparatif yang dimiliki ajaran Islam baru akan berfungsi apabila digunakan untuk kepentingan keseluruhan umat manusia, dan bukan hanya untuk kepentingan umat Islam.<sup>5</sup> Karenanya Islam harusnya diposisikan hanya sebagai pemberi warna, tidak lebih dari itu. Jika Islam difungsikan sebagai satu-satunya

<sup>3</sup> Lebih jauh, lihat Abdurrahman Wahid, "*Pribuminisasi Islam*", dalam Muntaha Ashari, Abdul Mun'im Sholeh, *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1989), hal. 81-96.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Pandangan Gus Dur tentang hal ini, lihat Abdurrahman Wahid, "Dialog Kepemimpinan Umat Islam (1): Mampukah Menjawab Spiritualitas yang Keropo.?", dalam *Jawa Pos*, 5 April 1993.



kebenaran, sedangkan yang lain harus mengalah, maka Islam akan menjadi agama yang eksklusif.<sup>6</sup> Selain itu, Islam juga semestinya hanya difungsikan sebagai etika sosial (*social ethics*) yang menawarkan tatanan sosial dan moral. Dengan fungsi ini, maka negara sebagai pemegang kekuasaan formal akan bisa leluasa untuk menciptakan suatu tatanan masyarakat dengan berlandaskan pada etika Islam, tanpa harus ada rasa kekhawatiran Islam akan mengambil peran tersebut.<sup>7</sup> Dengan posisinya seperti ini, maka nilai-nilai Islam akan dapat difungsikan sepenuhnya dalam sebuah masyarakat bangsa. Islam juga “terselamatkan” dari bentuk legal-formalnya sebagai “ideologi pengikat” dalam kehidupan nasional.

Pemikiran Gus Dur ini dalam beberapa hal tampak mempunyai kesamaan dengan tokoh Islam neo-modernis dan “sangat kontroversi” asal Pakistan, Fazlur Rahman. Ia misalnya berpandangan tentang pentingnya membedakan antara tujuan atau “ideal moral” al-Qur'an dengan kekuatan “legal spesifik”-nya dalam upaya melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an. Dan menurut Fazlur Rahman, “ideal moral” yang dituju al-Qur'an lebih pantas diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifiknya. Selain itu dalam menafsirkan al-Qur'an, Fazlur Rahman juga mencoba mempertimbangkan untuk memasukkan aspek-aspek yang bersifat kekhiran, namun tetap dalam bingkai “ideal moral” dari al-Qur'an.<sup>8</sup>

Sementara Amien Rais mendasarkan pemikirannya pada pendekatan *tauhid*. Bagi Amien Rais, *tauhid* merupakan intisari dari ajaran

<sup>6</sup>Abdurrahman Wahid, “Intelektual di Tengah Eksklusivisme”, dalam *Prisma*, Nomor 3, Maret 1991.

<sup>7</sup>Abdurrahman Wahid, “Islam dan Masyarakat Bangsa”, dalam *Pesantren*, Nomor 3, Volume VI, 1989, hal. 12-13. Lihat juga Andree Feillard, *NU Vis a Vis Negara: Mencari Isi, Bentuk, dan Makna*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), hal. 381-383.

<sup>8</sup>Hanya saja yang membedakan, Fazlur Rahman terpaksa harus hijrah ke Amerika Serikat lantaran tidak tahan menghadapi gempuran dari ulama Islam Pakistan yang cara berpikirnya dipandang terlalu konservatif (kolot), fundamentalis, dan cenderung tekstual. Sementara Gus Dur tetap bertahan –dengan sikap “cuek”-nya –melontarkan gagasan-gagasan “nyleneh” dan penuh kontroversi, meskipun harus mendapat hujatan dari umat Islam. Lebih jauh tentang pemikiran Fazlur Rahman, lihat Taufiq Adnan Amal, (Pony.), *Neo-Modernisme Islam Fazlur Rahman: Metode dan Alternatif*, (Bandung: Mizan, 1992), hal. 20-29. Lihat juga Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka Salman, 1994).

al-Qur'an dan Hadits. *Tauhid* mengandung spirit radikal yang akan membebaskan manusia dari segala ketertindasan. Karena itu, konsekwensi orang yang telah ber-*tauhid* menurut Mas Amien. *pertama*, menolak dan berani mengatakan "*tidak*" kepada selain Allah, yang dalam al-Qur'an dinisbatkan sebagai *thaghuth* (*tiran*). Hikmah bagi orang yang sudah menyatakan *tauhid*, maka ia harus berani untuk mengatakan "*tidak*" pada kebathilan, pada setiap manifestasi *thaghuth*, dan pada setiap ketidakbenaran.<sup>9</sup> Selain itu, *kedua*, juga harus mempunyai keberanian untuk menegakkan suatu orde sosial yang adil dan etis.<sup>10</sup>

Karakteristik pemikiran Amien Rais ini, tampak banyak dipengaruhi pemikiran tokoh seperti Abul A'la al-Maududi. Tentang *tauhid*, al-Maududi misalnya berpandangan bahwa *tauhid*, yang mendapat *stressing* cukup jelas dalam al-Qur'an, tidak hanya sebatas pada konsepsi bahwa keberadaan-Nya merupakan satu-satunya obyek peribadatan dalam artian religius saja. Namun ia juga menisbatkan "*kedaulatan hukum*" dengan pengertian sebagaimana yang selalu digunakan dalam yurisprudensi dan politik.<sup>11</sup> Sebagaimana *tauhid* dalam artian religius, *tauhid* dalam pengertian "*kedaulatan hukum*" Tuhan juga mendapat tekanan yang sama jelasnya dalam *nash-nash* al-Qur'an. Lebih lanjut al-Maududi mengatakan;

"Menurut al-Qur'an, keilahian Tuhan merupakan *sine qua non* dari 'Kesatuan Ilahiyah'. Karena itu saling terkait sedemikian rupa, sehingga satu penolakan dari salah satu atau keduanya *ipso facto* akan merusak konsep dari Keilahian-Nya. Al-Qur'an sama sekali tidak membuka peluang bagi tumbuhnya kesan bahwa hukum Ilahi hanya mungkin berarti hukum alam. Sebaliknya, al-Qur'an mendukung penegakkan ideologinya secara utuh dengan landasan bahwa umat manusia harus menata semua urusan etika dan sosialnya selaras dengan *syari'ah* yang telah disampaikan Tuhan melalui rasul-rasulnya".<sup>12</sup>

<sup>9</sup>Lihat M. Amien Rais, *Tauhid Sosial Formula Menggempur Kesenjangan*, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 35-45.

<sup>10</sup>Lihat M. Amien Rais, *Cakrawala Islam: antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 13-14.

<sup>11</sup>Abul A'la al-Maududi, *Hukum Konstitusi: Sistem Politik Islam*, (Bandung: Mizan, 1995), hal. 92.

<sup>12</sup>Lihat *Ibid*.

Amien Rais dalam pengantarnya untuk karya al-Maududi yang lain, menambahkan bahwa menurut pandangan al-Maududi, *tauhid* merupakan asas terpenting dalam Islam, dan seluruh nabi serta rasul Allah mempunyai tugas pokok untuk mengajarkan tauhid (keesaan Tuhan, *the unity of Godhead*).<sup>13</sup>

Amien Rais juga mendasarkan pemikirannya pada pendekatan *syari'ah*. Dalam pandangan Mas Amien, *syari'ah* merupakan suatu sistem hukum yang lengkap dan terpadu. Namun karena suatu hukum hanya bisa dilaksanakan jika ada otoritas yang melaksanakan penerapan hukum (*law enforcement*) tersebut, maka *syari'ah* memang memerlukan adanya kekuasaan politik. Dan yang memiliki kekuasaan untuk melaksanakan penerapan hukum itu adalah negara, karenanya dalam pandangan Islam, negara merupakan penjaga *syari'ah*, supaya *syari'ah* tidak mengalami kemerosotan (*deterioration*) dan penyelewengan.

Pemikiran Amien Rais yang mencirikan pada pendekatan *syari'ah*, tampak sejalan dengan pemikiran Ibnu Taimiyah. Dalam *al-Siyasa al-Shar'iyya*, mujahid *par excellence* ini misalnya mengungkapkan bahwa cita-cita *syari'ah* hanyalah mungkin diterjemahkan ke dalam kenyataan dan terwujud dalam kehidupan masyarakat bilamana dilengkapi dan dijaga oleh "*pedang penolong*". Dan "*pedang penolong*" ini menurut Ibnu Taimiyah tidak lain adalah *wilaya* (organisasi politik). Karena pentingnya *wilaya*, maka Ibnu Taimiyah misalnya mengatakan, "*Wilaya* bagi persoalan (kemasyarakatan) manusia adalah salah satu kewajiban agama yang terpenting, karena agama menurutnya tidak mungkin bisa tegak kukuh tanpa topangan *wilaya*".<sup>14</sup> Namun lantaran sistem ke-khalifah-an telah berlalu, Ibnu Taimiyah tidak berminat lagi berspekulasi tentang isyu

<sup>13</sup>Lihat, M. Amien Rais, "Kata Pengantar", dalam Abul A'la al-Maududi, *Khilafah dan Keruhan: Evaluasi Kritis atas Sepuluh Pemerintahan Islam*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 13.

<sup>14</sup>Pandangan Ibnu Taimiyah sebagaimana dikutip dalam Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, (Jakarta: LP3ES, 1996), hal. 33.

*khilafah* ini sebagaimana yang dilakukan oleh para pendahulunya. Perhatiannya malah beralih dari isu *khilafah* kepada persoalan *syari'ah*, yang menurut Ibnu Taimiyah dipandang sebagai satu-satunya dasar pengikat masyarakat Islam.<sup>15</sup>

Selain Ibnu Taimiyah, pengaruh lainnya datang dari tokoh idolanya, Abul A'la al-Maududi. Dalam *The Islamic Law and Constitutional*, al-Maududi menyatakan bahwa *syari'ah* merupakan arahan-arahan bagi pengaturan hidup individu maupun kelompok yang sifatnya menyeluruh, baik menyangkut berbagai kegiatan ritual keagamaan, karakter pribadi, moral, adat istiadat, hubungan keluarga, urusan persoalan ekonomi, hak-hak pemerintahan, dan tugas-tugas warga negara, sistem-sistem kehakiman, hukum-hukum perang dan damai, serta hubungan-hubungan internasional.<sup>16</sup> Jadi *syari'ah* di sini merupakan rancangan hidup yang lengkap dan tatanan sosial yang serba mencakup, dan tidak satu pun yang berlebih atau berkurang.

Dengan melandaskan pemikirannya pada konsep *tauhid* dan konsep *syari'ah*, menjadikan Amien Rais tampak begitu antipati terhadap *sekularisme*. Bagi Ketua Umum DPP PAN ini, *sekularisme* merupakan faham yang keberadaannya antagonistik dengan Islam, karenanya dalam kehidupan politik yang *islami*, menurut Amien Rais, tidak ada ruang sedikitpun bagi *sekularisme*.<sup>17</sup> *Sekularisme* bagi Amien Rais tampaknya seperti momok yang menakutkan, yang hanya akan meninabobokan dan pada saatnya nanti justru akan menghancurkan moralitas umat Muslim, dengan bius-bius materialistik-nya yang begitu dahsyat.

Pemikiran mantan Ketua PP. Muhammadiyah yang menolak *sekularisme* ini, tampak mempunyai kemiripan dengan pemikiran Muhammad As'ad. Dalam *al-Islam fi al-Hukm*, Muhammad As'ad

<sup>15</sup>*Ibid.*, hal. 33.

<sup>16</sup>Lihat dalam Abul A'la al-Maududi, *Sistem Politik Islam: Hukum dan Konstitusi*, (Bandung: Mizan, 1995), hal. 72-73.

<sup>17</sup>M. Amien Rais, *Cikrawala Islam ... Op. Cit.*, hal. 28 dan 41

menjelaskan bahwa penolakan umat Islam terhadap *sekularisme*, karena paham ini memisahkan antara agama dan politik. Selain itu, dalam negara yang menganut *sekularisme* tidak mungkin ada patokan yang mapan yang dapat digunakan sebagai instrumen pembeda, mana yang baik dan mana yang buruk, mana yang adil dan mana yang *dhalim*. Karena satu-satunya tolak ukur untuk membedakan bagi negara sekuler hanyalah kepentingan bangsa.<sup>18</sup> Kepentingan bangsa itu sendiri menurut Muhammad As'ad sangat homogen pada masing-masing negara. Kepentingan negara kapitalis akan sangat berbeda dengan kepentingan negara sosialis. Di sinilah kelemahan negara sekuler, karena tidak adanya qaidah yang sungguh-sungguh mengkaji persoalan sosial-politik di bawah sorotan kaidah moral yang memiliki nilai absolut.

### **Ideologi Dan Negara**

Dalam soal ideologi, Abdurrahman Wahid lebih melihat dari sisi fungsi ideologi itu sendiri, yaitu sebagai alat pemersatu bangsa dan juga sebagai pemberi arah bagi penyelenggaraan pemerintahan negara. Penggunaan ideologi untuk kepentingan yang lebih sempit, semisal sebagai legitimasi bagi kelangsungan rezim otoriter, hanya akan mendorong kehancuran ideologi itu sendiri.<sup>19</sup>

Abdurrahman Wahid juga mencoba mendudukan antara ideologi dan agama pada fungsinya masing-masing. Dalam pandangan Gus Dur, antara ideologi, katakanlah Pancasila dan agama tidak seharusnya diidentikan secara menyeluruh (*in toto*), mengingat fungsinya satu dengan lainnya memang berbeda. Pancasila hanyalah landasan hidup dalam berbangsa dan bernegara, dan karenanya harus mampu mewadahi aspirasi agama-agama dan menopang kedudukannya secara fungsional. Sementara

<sup>18</sup>Muhammad As'ad, *Sistem Pemerintahan Islam*, (Bandung: Pustaka Salman, 1984), hal. 8-11.

<sup>19</sup>Abdurrahman Wahid, "Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama", *Aula*, Mei 1985.

agama adalah landasan keimanan bagi masyarakat, dan menjadi unsur motivator yang memberikan warna spritual kepada kegiatan mereka.<sup>20</sup>

Dengan pemahaman ini, maka kelompok yang menolak asas tunggal Pancasila dalam kacamata Abdurrahman Wahid, dilihatnya sebagai tidak mampu mendudukan dengan baik antara agama dan ideologi negara. Mereka juga masih beranggapan Pancasila berada di luar jangkauan agama. Karenanya Pancasila diterima sebagai ideologi tanpa dikaitkan dengan alasan keagama. Padahal menurut Gus Dur, bila seseorang setia pada agama, maka seharusnya pula setia pada ideologi negara. Sebab menurut Abdurrahman Wahid, negara merupakan bagian dari kegiatan masyarakat yang dibuat bersama dengan orang lain, sementara agama merupakan milik kita sendiri. Jadi ada perbedaan akan tetapi tetap dalam satu kaitan.<sup>21</sup>

Pemikiran Gus Dur ini tampak dekat dengan pemikiran Hassan Hanafi. Guru Besar Filsafat pada Cairo University yang ide-ide pemikirannya banyak dipengaruhi oleh liberalisme Barat, demokrasi, dan rasionalisme ini misalnya lebih menyukai Islam hanya berfungsi sebagai "orientatif" bagi ideologi populistik yang ada, katakanlah waktu itu ideologi yang dominan di dunia Arab adalah sosialisme (Arab). Kuatnya keyakinan Hassan Hanafi akan pentingnya pertumbuhan orientasi keislaman pada ideologi populistik, mengilhami Hassan Hanafi untuk mencetuskan ide yang kemudian dikenal dengan "*Kiri Islam*" (*al-Yasar al-Islami, Islami: left*).<sup>22</sup>

<sup>20</sup>Dengan adanya perbedaan fungsi ini, mereka yang menolak asas tunggal Pancasila menurut Abdurrahman Wahid dinilai terlalu berlebihan. Sebab menurut Ketua Umum PBNU ini, asas tunggal sama sekali tidak akan merubah kedudukan dan peran ormas di masyarakat. Tentang hal ini, lihat Abdurrahman Wahid, "Pancasila dan Konsiderasi Obyektif Kehidupan Beragama", dalam *Kompas*, 26 September 1985.

<sup>21</sup>Abdurrahman Wahid, "Beda Tugas NU dengan Tugas Negara", dalam *Aula*, Nomor 3, Tahun VIII, Maret 1986, hal. 35-39.

<sup>22</sup>Yang menarik dari pandangan Hassan Hanafi, meskipun setuju Islam berfungsi orientatif bagi ideologi dominan, katakanlah sosialisme, bukan berarti ia menerimanya begitu saja. Hassan Hanafi mencoba untuk melakukan modifikasi atas ideologi dominan tersebut. Hakikat materialistik yang menjadi ciri dari sosialisme dimasuki oleh roh non-

Sebagai dua hal yang berbeda dan mempunyai fungsi yang berbeda pula, Gus Dur tampaknya mencoba mendudukan agama dan ideologi pada maqam-nya masing-masing. Ideologi dan agama dalam batas-batas tertentu tidak boleh saling melakukan intervensi dan invasi atas fungsinya masing-masing. *Pertama*, ideologi tidak dibenarkan memfungsikan diri sebagai agama, sebagaimana dicurigai banyak pihak menjelang diberlakukannya asas tunggal Pancasila. Mereka pada awalnya sangat mencurigai niat pemerintah untuk menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal, karena pemerintah mencoba untuk memposisikan ideologi sebagaimana layaknya agama. Kecurigaan ini mendasar, mengingat kenyataan menunjukkan seringnya ideologi diposisikan sebagai "agama" dalam hal ini "agama sekuler" (*non-supernaturalisme*) sebagaimana ditawarkan Nottingham.<sup>23</sup> Sehingga kemudian dikenal istilah seperti agama nasionalisme, agama sekulerisme, agama fasisme, dan termasuk juga agama pembangunan. Namun selepas ada penjelasan dari pemerintah bahwa ideologi (Pancasila) tidak (akan) bisa diagamakan, dan sebaliknya, agama juga tidak dapat diideologikan, masyarakat baru merasa tenang, dan mereka pun, tentu setelah melalui berbagai pertimbangan, menerima asas tunggal Pancasila.

*Kedua*, agama tidak dibenarkan memposisikan diri sebagai ideologi negara, apalagi dalam masyarakat yang plural secara agama. Gus Dur cenderung untuk menempatkan Islam sebagai agama yang benar-benar *rahmatan lil 'alamin*, termasuk bagi mereka yang tidak beragama Islam tanpa harus memeluknya sebagai agama. Dengan demikian, Islam datang

materialistik, seperti pemunculan unsur-unsur progresif dalam agama dan pranata lainnya yang bersifat kerohanian dan kesejarahan. Lihat Abdurrahman Wahid, "Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya", dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam antara Modernisme dan Postmodernisme: Tela'ah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, (Yogyakarta: LKIS, 1994), hal. xi-xix.

<sup>23</sup>Selain "agama sekuler" (*non-supernaturalisme*) ada juga "agama ghaib" (*supernaturalisme*). Agama yang dimasud terakhir adalah agama-agama seperti Islam, Kristen, Hindu, dan Budha. Lihat dalam Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1997), hal. 26.

sebagai agama yang dapat dinikmati semua orang.<sup>24</sup> Dan ini menurut Abdurrahman Wahid bisa terwujud tanpa harus menjelma sebagai "*ideologi negara*" yang sifatnya mengikat seluruh warga negara. Menjadikan Islam atau agama apapun sebagai "*ideologi*" alternatif dalam negara yang pluralistik, justru akan memicu terjadinya disintegrasi bangsa. Negara seperti Indonesia tidak mungkin memberlakukan nilai-nilai yang tidak diterima semua warga negara, yang berasal dari agama atau pandangan hidup yang berlainan.<sup>25</sup>

Pemahamannya tentang ideologi ini, membawa konsekwensi logis pada pemikirannya tentang negara. Bagi Abdurrahman Wahid, negara dengan dasar Pancasila merupakan bentuk final, yang memungkinkan semua orang Indonesia hidup bersama-sama dalam sebuah negara kesatuan nasional non-Islam.<sup>26</sup> Dan itu berarti bila masih ada yang berupaya mendirikan negara atas dasar *syari'ah* Islam, menurut Gus Dur sama artinya melanggar atau mengkhianati kesepakatan yang telah dibuat *founding father* bangsa ini. Islam sendiri menurut Gus Dur tidak mempunyai konsep tentang negara. Lagi pula, menurut Gus Dur, dengan menjadikan agama sebagai "*ideologi alternatif*" bagi negara, sama halnya akan menempatkan warga negara lain yang kebetulan menganut agama yang bukan menjadi agama negara menjadi warga negara kelas dua.

Abdurrahman Wahid menolak secara tegas terhadap upaya-upaya untuk menjadikan agama apapun, termasuk Islam, berfungsi *suplementer* dalam negara. Menjadikan agama sebagai suplemen dalam negara, justru akan mengakibatkan kecilnya penghargaan negara terhadap hak asasi

<sup>24</sup>Abdurrahman Wahid, "Mencari Sintesa Agama-Negara", dalam YB. Sudarmanto, et. al., *II. Materi Abdul Djamil: Dari NU untuk Kebangkitan Bangsa*, (Jakarta: Grasindo, 1999), hal. xiii-xviii.

<sup>25</sup>Abdurrahman Wahid, "Islam, Ideologi dan Etos Kerja di Indonesia", dalam Budhi Munawar-Rahman, (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 583.

<sup>26</sup>Lihat Douglas E. Ramage, "Demokrasi, Toleransi Agama, dan Pancasila: Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid", dalam Greg Fealy, Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nuhllatui Ufama-Negara*, (Yogyakarta: LKIS, 1997), hal. 196.



manusia dan tidak mendukung tegaknya kedaulatan hukum serta kecilnya ruang gerak bagi kebebasan berbicara dan berpendapat. Dengan posisinya yang bersifat *suplementer*, hubungan agama dan negara justru akan bersifat manipulatif, yaitu sekedar menyediakan simbol-simbol agama sebagai legitimasi bagi kekuasaan.<sup>27</sup>

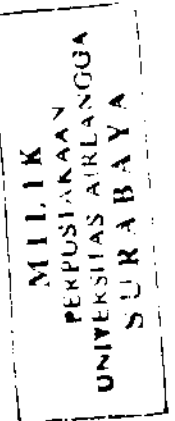
Pemikiran politik Abdurrahman Wahid ini dalam beberapa hal identik dengan tokoh-tokoh Islam seperti Ibnu Taimiyah, Ali Abd al-Razik, dan Thaha Husein. Ibnu Taimiyah misalnya berpandangan, kekuasaan pada masa Rasulullah Muhammad adalah suatu bentuk kekuasaan atau institusi yang sangat unik (*sui generis*) dan oleh karena itu tidak dapat dijadikan sebagai landasan dalam membuat suatu teori politik.<sup>28</sup> Begitu juga kekuasaan pada masa "*khalifah empat*", Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib, setelah Rasulullah merupakan dispensasi khusus yang diberikan Allah. Kekuasaan "*khalifah empat*" ini juga memiliki sifat yang unik (*sui generis*) dan tidak dapat terulang kembali dalam sejarah politik Islam. Ibnu Taimiyah mendasarkan pada sebuah Hadits, "*Kekhalifahan ini hanya bertahan 30 tahun, setelah itu yang ada hanyalah tatanan politik dalam pengertian umum*".<sup>29</sup>

Sementara Ali Abd al-Razik sering disebut-sebut sebagai "*Muslim sekuleris*", ini lantaran pemikiran politiknya cenderung berseberangan

<sup>27</sup>Abdurrahman Wahid, "Aspek Raligiur Agama-agama di Indonesia dan Pembangunan", dalam M. Masyhur Amien, *Moralitas Pembangunan: Perspektif Agama-Agama di Indonesia*, (Yogyakarta: LKPSM, 1994), hal. 4-5.

<sup>28</sup>Dalam pandangan Ibnu Taimiyah, ketaatan anggota masyarakat yang tanpa reserve pada masa Rasulullah, bukan lantaran Rasulullah Muhammad itu seorang khalifah, pemimpin negara, melainkan lantaran kenabiannya. Rasulullah Muhammad mengeluarkan keputusan-keputusan yudisial, mengumpulkan pajak, mencetuskan perang, membuat fakta-fakta perdamaian, dan menggalang hubungan-hubungan internasional, semuanya dilakukan karena kenabiannya. Prestasi-prestasi ini bukanlah kondisi bagi kenabiannya itu. Baik sebelum memiliki kekuasaan (politik) maupun setelah menjadi pemimpin masyarakat yang kuat, ia ditaati dengan ketaatan yang sama pula. Ia ditaati ketika ia sendirian dan akan ditaati terus oleh pengikutnya hingga qiyamat, akhir jaman nanti. Lebih jauh tentang pandangan-pandangan politik Ibnu Taimiyah ini, lihat dalam Qomaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah*, (Bandung: Pustaka Salman, 1995), hal. 182-185.

<sup>29</sup>*Ibid.*



dengan *mainstream* umat Islam pada masanya, berpandangan tentang perlunya pemisahan persoalan agama dengan negara (politik). Selain itu, Ali Abd al-Raziq sebagaimana disebutkan dalam *Islam wa Ushul al-Hukm*, juga memandang *khilafah* sebagai sistem pemerintahan yang sesuai dengan ajaran Islam.<sup>30</sup> Persoalan duniawi menurut Ali Abd al-Raziq, sama sekali tidak membutuhkan adanya *khilafah* sebagaimana dipraktekkan sesudah wafatnya Nabi sampai tumbanganya *Khilafah Utsmaniyah*, Turki, 1924. Bukan hanya itu, Ali Abd al-Raziq juga menolak pendapat yang mengatakan bahwa mendirikan *khilafah* atau *imamah* merupakan hal yang diwajibkan (*wajib syar'i*) berdasarkan *ijma'*.

Ali Abd al-Raziq sendiri menerima keberadaan *ijma'*, hanya saja ia tidak mempunyai alasan sedikit pun untuk dapat menerima adanya *ijma'* dalam persoalan *khilafah* atau *imamiah*.<sup>31</sup> Ali Abd al-Raziq mengakui bahwa umat Islam memerlukan adanya suatu pemerintahan, akan tetapi hal itu bukan merupakan kewajiban yang bersifat *syar'i*, dan pemerintahan tersebut mestinya bukan berbentuk *khilafah*, karena bagi Ali Abd al-Raziq, sistem *khilafah* dipandang tidak sesuai dengan prinsip-prinsip yang terkandung dalam ajaran Islam. Bagi Ali Abd al-Raziq, *khilafah* merupakan bencana bagi Islam dan umatnya yang selalu melahirkan keburukan dan kebobrokan.<sup>32</sup>

Thaha Husein berpandangan bahwa politik adalah sesuatu dan agama adalah sesuatu yang lain. Dan sesungguhnya sistem pemerintahan

<sup>30</sup>Ali Abd al-Razik, *Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam*, (Bandung: Pustaka Salman, 1985), hal. 54.

<sup>31</sup>*Ibid.*, hal. 32-33.

<sup>32</sup>Pandangan politik Ali Abd al-Raziq ini mendapat tanggapan yang begitu keras, terlebih dari para ulama al-Azhar, komunitas di mana Ali Abd al-Raziq tergabung di dalamnya. Atas pandangan-pandangan "nylench"-nya ini, Ali Abd al-Raziq dipecat sebagai hakim dan juga sebagai ulama Al-Azhar. Di antara para penentang keras Ali Abd al-Raziq adalah Dhiya ad-Din ar-Rais. Dhiya ad-Din ar-Rais tidak sekedar mengkritik, akan tetapi juga meluluh-lantakkan karya Ali Abd al-Razik, *Islam wa Ushul al-Hukm* ini. Dhiya ad-Din ar-Rais menganggap bahwa karya Ali Abd al-Raziq hanyalah sekumpulan dari kekeliruan-kekeliruan, dan secara hakiki bukanlah termasuk buku ilmiah. Lebih jauh, lihat dalam Dhiya ad-Din ar-Rais, *Islam dan Khalifah: Kritik terhadap Buku Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam Ali Abd al-Raziq*, (Bandung: Pustaka Salman, 1985).

dan pembentukan negara adalah atas dasar manfaat-manfaat alamiah.<sup>33</sup> Thaha Husein menambahkan bahwa al-Qur'an sama sekali tidak mengatur sistem pemerintahan. Dengan demikian, menurut Thaha Husein baik pemerintahan masa Rasulullah maupun *khalifah-khalifah* sesudahnya bukanlah pemerintahan yang didasarkan pada wahyu, melainkan pemerintahan *insani*, dalam arti dibangun sesuai dengan kepentingan temporal, sehingga tidak pantas jika dianggap sakral.<sup>34</sup> Thaha Husein menyontohkan Rasulullah, yang diperintah untuk bermusyawarah dalam menghadapi persoalan-persoalan yang bersifat keduniawian. Seandainya pemerintahan pada masa Rasulullah berdasar atas perintah Allah, tentu tidak seorang pun yang diajak untuk bermusyawarah.

Pemikiran Abdurrahman Wahid dalam sisi tertentu juga ada kemiripan dengan Muhammad Abduh dan Mohammad Husein Haikal. Muhammad Abduh misalnya berpandangan bahwa dalam Islam tidak terdapat kekuasaan keagamaan selain kewenangan untuk memberikan peringatan secara baik, mengajak orang ke arah kebaikan, dan menariknya dari keburukan. Dan kewenangan ini diberikan kepada setiap Muslim, baik yang berpangkat tinggi maupun rakyat biasa.<sup>35</sup> Abduh juga tidak mendambakan berdirinya suatu "*negara Islam*" di Mesir, namun lebih cenderung pada "*negara nasional*" yang kewarga-negaraannya meliputi seluruh wilayah negara Mesir, baik yang beragama Islam, Nashrani, maupun Yahudi dengan hak-hak yang sama dalam bidang politik, ekonomi, dan di muka hukum.<sup>36</sup> Abduh menambahkan;

<sup>33</sup>Lihat dalam Syahrin Harahap, *al-Qur'an dan Sekularisasi: Kapan Kritis Terhadap Pemikiran Thaha Husein*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), hal. 108-110.

<sup>34</sup>*Ibid.*

<sup>35</sup>Menurut Abduh, satu ajaran Islam yang terpenting adalah mengikis habis "kekuasaan keagamaan", sehingga setelah Allah dan Rasulullah tidak ada seorang pun yang mempunyai kekuasaan atas aqidah dan iman orang lain. Lihat dalam Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1993), hal. 131.

<sup>36</sup>Pandangan Muhammad Abduh ini dilandasi oleh ajaran Islam yang melarang permusuhan, dan menganggap semua manusia pantas mendapat perlakuan yang sama. Pandangan Muhammad Abduh ini tampaknya banyak dipengaruhi oleh keterlibatannya

"Tugas seorang Muslim adalah memberikan nasihat kepada penguasa, berdasarkan atas ajaran Islam, seperti *syura*, dan konsultasi. Siap atau tidaknya orang menggunakan metode *syura* sangat ditentukan oleh keberaniannya untuk mengedeparkan kebenaran, dan adanya sistem yang memperhatikan kepentingan publik. Bentuknya adalah dalam soal penerapan hukum. Hukum harus dijalankan dengan adil, dan hukum yang adil sangat ditentukan oleh watak pembuatnya. Ada kalanya hukum itu pas bagi sebagian orang, dan tidak pas bagi sebagian yang lain. Agar terasa manfaatnya, maka hukum harus mempertimbangkan kondisi suatu bangsa, watak perdagangan, pertanian, adat, dan kenyakinannya. Mereka yang membuat hukum, harusnya memikirkan kondisi masyarakat dan watak khas yang dimilikinya.<sup>37</sup>

Senada dengan Abduh, Husein Haikal juga berpandangan bahwa Islam tidak memberikan petunjuk yang langsung tentang bagaimana umat Islam mengatur persoalan yang berkenaan dengan negara.<sup>38</sup> Islam menurut Husein Haikal hanya meletakkan prinsip-prinsip dasar bagi peradaban manusia dalam kehidupan dan pergaulan dengan sesamanya, yang pada gilirannya akan mewarnai kehidupan politik.<sup>39</sup>

Pemikiran kedua tokoh ini, tampak membekas pada Abdurrahman Wahid. Abdurrahman Wahid termasuk cendekiawan Muslim yang menolak pandangan bahwa Islam mengatur persoalan kenegaraan. Bagi Abdurrahman Wahid, posisi negara dalam Islam hanyalah sebatas sebagai hukum (*al-hukmu*) atau sekedar alat. Islam tidak memiliki bentuk negara, dan Islam juga sebenarnya tidak mengenal pembagian wilayah yang jelas antara urusan politik dan urusan keagamaan.<sup>40</sup>

dalam Partai Nasional Mesir, dan juga "perkenannya" dengan orang-orang Kristen, dan kelompok agama lainnya. Muhammad Abduh bahkan mengakui bahwa sebagian murid dan kawannya banyak berasal dari Kristen. Lihat dalam Yvonne Haddad, "Muhammad 'Abduh: Perintis Pembaruan Islam, dalam Ali Rahnama, *Para Perintis Zaman Baru Islam*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 36-68

<sup>37</sup>Yvonne Hadad, "Muhammad 'Abduh ... *Op. Cit.*, hal. 62.

<sup>38</sup>Lihat Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara ... Op. Cit.*, hal. 179-189.

<sup>39</sup>*Ibid.*

<sup>40</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, "Imamah: Kemelet Kepemimpinan Islam", dalam *Tempo*, 2 Mei 1981.

Menariknya lagi, dua tokoh ini juga mempunyai pandangan bahwa antara agama dan negara harus berhubungan secara simbiotik, yaitu agama memerlukan negara, karena dengan negara agama menjadi berkembang. Sebaliknya negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang di bawah bimbingan etika.<sup>41</sup> Pandangan tentang hubungan timbal balik dan saling menguntungkan antara agama dan negara ini tampak banyak diilhami pemikiran tokoh-tokoh Sunni seperti Abu Hasan al-Mawardi dan Imam al-Ghozali.

Dalam beberapa hal, pemikiran politik Abdurrahman Wahid juga tampak dekat dengan Mahmoud Mohammed Taha. Tokoh Islam asal Sudan ini terpaksa harus menerima hukuman mati, lantaran menentang pemberlakuan *syari'ah* Islam di Sudan, di bawah rezim militer, Numeiri. Dalam *The Second Message of Islam*, Mahmud Mohammed Taha berpandangan bahwa penerapan hukum Islam di Sudan tidak sesuai dengan *syari'ah* Islam dan Islam itu sendiri. Disamping itu, undang-undang ini telah mendistorsi *syari'ah* Islam dan Islam dan menjadikan keduanya menjijikan bagi penganutnya. Lebih jauh lagi, undang-undang ini dibuat untuk menakut-nakuti masyarakat dan menyebabkan mereka enggan kepada agama mereka. Undang-undang ini juga dianggap bisa membahayakan kesatuan nasional Sudan, dengan adanya diskriminasi yang dikenakan kepada penduduk non-Muslim yang jumlahnya sepertiga dari penduduk Sudan.<sup>42</sup>

Sebagaimana Mohammed Thaha, Gus Dur juga lebih menghendaki Islam berperan sebagai sumber pandangan hidup bagi bangsa dan negara, atau dengan kata lain, sumber bagi Pancasila, disamping sumber lainnya. Ini adalah inti dari hubungan antara Islam dan Pancasila. Ideologi negara dan pandangan hidup bangsa, dalam hal ini Pancasila, bersumber pada

<sup>41</sup>Lihat Syai'ullah, *Gerak Politik Muhammadiyah dalam Masyarakat*, (Jakarta: Grafiti Press, 1997), hal. 15-16.

<sup>42</sup>Mahmoud Mohammed Taha, *Syari'ah Demokratik*, (Surabaya: eLSAD, 1997), hal. 44-45.

sejumlah nilai luhur yang ada dalam agama. Namun, pada saat yang sama ideologi juga menjamin kebebasan pemeluk agama untuk menjalankan ajaran agamanya. Dengan demikian, keberadaan agama di sini lebih berperan sebagai motivator bagi kegiatan individu, melalui nilai-nilai luhur yang diserap oleh Pancasila dan dituangkan dalam bentuk pandangan hidup bangsa.<sup>43</sup>

Meskipun begitu, tidak berarti agama lantas menjadi terputus dan tidak terjembatani dalam hubungannya dengan para pemeluknya, lantaran adanya "*campur tangan*" Pancasila sebagai ideologi negara dan pandangan hidup bangsa. Sebaliknya, pandangan hidup bangsa menentukan bahwa warga negara harus taat kepada ajaran agama dan kepercayaan masing-masing. Dengan demikian, hubungan antara agama dan pemeluknya dapat dilakukan melalui dua jalur hubungan, yaitu, *pertama*, di satu pihak, agama mengejawantah dalam produk yang dihasilkan oleh ideologi negara dan pandangan hidup bangsa, yaitu Pancasila. Dan *kedua*, di pihak lain, agama langsung dijalankan ajarannya oleh para pemeluknya.<sup>44</sup>

Berbeda dengan Abdurrahman Wahid, Amien Rais melihat ideologi sebagai sesuatu yang serba mencakup (integral) atas seluruh kehidupan manusia di dunia, termasuk kehidupan dalam bernegara (berpolitik). Sebagai sesuatu yang serba mencakup, ideologi dalam pandangan Amien Rais kemudian diidentikkan dengan Islam. Islam dalam konteks ini kemudian diposisikan sebagai ideologi.<sup>45</sup>

Pemikiran Amien Rais yang memposisikan Islam sebagai suatu ideologi ini sejalan dengan pemikiran yang berkembang di kalangan

<sup>43</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, "Islam, Negara, dan Pancasila", dalam *Aula*, Februari 1985, hal. 27-29.

<sup>44</sup>*Ibid.*

<sup>45</sup>Pemahaman Amien Rais yang memposisikan Islam sebagai ideologi, penulis simpulkan dari berbagai tulisan Amien Rais yang berkenaan dengan ideologi. Dalam semua tulisannya yang berbicara ideologi, Amien Rais selalu berusaha membandingkan Islam dengan ideologi-ideologi besar lainnya, katakanlah seperti *Marxisme-Sosialisme*, *Kapitalisme*, dan *Sekulerisme*. Dan dari tulisannya ini, setidaknya dapat disimpulkan bahwa Islam posisinya berada di atas ideologi-ideologi sebagaimana disebutkan di atas.

*Ikhwan-u al-Muslimin*. Sebagaimana Amien Rais, *Ikhwan-u al-Muslimin* juga memposisikan Islam sebagai ideologi atau mereka menyebutnya sebagai *fikrah*. Islam sebagai ideologi, oleh mereka dipandang mencakup keseluruhan hidup manusia di dunia. Sehingga Islam bagi mereka selain sebagai agama, juga merupakan doktrin, ibadah, tanah air, negara, kewarganegaraan, spiritual.<sup>46</sup>

Selain itu, pemikiran Amien Rais juga sedikit banyak dipengaruhi oleh pemikiran Mohammad Natsir yang juga memposisikan Islam sebagai ideologi.<sup>47</sup> Begitu halnya Abul A'la al-Maududi, juga memposisikan Islam sebagai ideologi. Menurut al-Maududi, untuk bisa menegakkan ideologi Islam, maka diperlukan adanya negara (negara Islam). Hal yang menarik, pandangan al-Maududi ini mempunyai beberapa kemiripan dengan komunis, di mana hanya masyarakat yang meyakini akan kebenaran dari negara Islam yang menggunakan ideologi Islam saja yang mereka perkenankan untuk menakhdai negara tersebut.<sup>48</sup> Masih menurut al-Maududi, ideologi Islam di sini juga berbeda dengan sekulerisme Barat. Perbedaan ini, selain lantaran keduanya muncul dari situasi yang berbeda, juga karena pendekatan, pola pikir, dan pranatanya juga berbeda. Dalam

<sup>46</sup>Memposisikan Islam sebagai ideologi bagi gerakan seperti *Ikhwan-u al-Muslimin* tidaklah mengherankan. Apalagi mereka sendiri menganggap bahwa gerakannya merupakan pelanjut dari gerakan *tajdid* yang dipelopori oleh Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Muhammad Rasyid Ridha. Mereka juga sering menyebut Jamaluddin al-Afghani sebagai penveru (*mu'adlin*), Rasyid Ridha sebagai pencatat (*siyal, mu'arrikh*), dan Hasan al-Banna sebagai pembangun (*bani*) bagi kebangkitan Islam. Dalam pandangan mereka, ajaran-ajaran yang ditawarkan Hasan al-Banna dinilai lebih revolusioner ketimbang para pendahulunya. Hasan al-Banna sendiri, sebagaimana disebutkan dalam *Muwafiqidhu fi ad-Da'wah wa al-Tarbiyah*, menganggap Islam sebagai revolusi (*thawra*) melawan korupsi pemikiran dan korupsi hukum (*fasad di al-fikr wa fasad fi al-hukm*), revolusi menentang korupsi moral, revolusi terhadap monopoli (*ihthikar*), dan terhadap perampasan kekayaan rakyat secara sewenang-wenang (*tahdz amwal an-nas bi al-bathil*). Sebagaimana dikutip dalam M. Amien Rais, *Cakrawala Islam: antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 189. Sementara tentang Perjuangan dan Pemikiran Hasan al-Banna, lihat Hasan al-Banna, *Risalah Pergerakan Ikhwanul Muslimin*, Bagian I, (Solo: Intermedia, 1997); *Risalah Pergerakan Ikhwanul Muslimin*, Bagian II, (Solo: Intermedia, 1998).

<sup>47</sup>Pandangan Muhammad Natsir ini, lihat misalnya dalam Nurcholish Madiid Natsir, "Seorang Tokoh yang Universal", dalam Anwar Hardjono, *Pemikiran dan Perjuangan Mohammad Natsir*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hal. 73.

<sup>48</sup>Lihat Abul A'la al-Maududi, *Hukum dan Konstitusi ... Op. Cit.*, hal. 166-167.

pandangan al-Maududi, meniru sekulerisme Barat tanpa menyadari implikasinya justru akan menimbulkan kericuan dan kekacauan.<sup>49</sup>

Karakteristik pemikiran yang dimiliki Amien Rais ini, membawa kecenderungan pada pemikiran politiknya tentang negara. Amien Rais misalnya, meskipun sepakat bahwa dalam al-Qur'an maupun Sunnah tidak terdapat konsep tentang "*negara Islam*", namun dia tampak begitu mengidealkan berdirinya sebuah negara yang berlandaskan pada *syari'ah*. Dalam pandangan Amien Rais, *syari'ah* merupakan suatu sistem hukum yang serba lengkap dan terpadu. Sebagai sistem hukum yang lengkap, *syari'ah* telah meletakkan dasar-dasar, tidak saja bagi hukum konstitusional, tapi juga bagi hukum administrasi, pidana, perdata, bahkan hukum internasional.<sup>50</sup>

Selain itu, *syari'ah* secara substansialis menurut Amien Rais, juga sejalan dengan prinsip-prinsip dasar dari demokrasi, karena di dalamnya terkandung prinsip-prinsip seperti musyawarah (*syura*), kebebasan atau kemerdekaan (*al-h'rriyyah*), dan pertanggung-jawaban (*accountability*) penguasa di hadapan rakyat, persamaan (*al-musawwah*), dan keadilan (*al-'adalah*). Sebagai konsekwensinya, menurut Amien Rais, negara yang berlandaskan pada *syari'ah* atau nilai-nilai Islam tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi.

Meskipun begitu, sebagaimana halnya Ibnu Taimiyah yang tidak lagi mengidealkan negara berdasarkan pada *syari'ah* sejalan dengan ambruknya sistem ke-*khilafah-an*,<sup>51</sup> Amien Rais tampaknya cukup rasional dan realitis, bahwa negara yang berlandaskan pada *syari'ah* dalam sebuah negara yang heterogen, pluralistik seperti Indonesia adalah sesuatu yang mustahil untuk direalisasikan. Resikonya terlalu mahal. Apalagi negara yang bersadarkan pada *syari'ah* atau "*negara Islam*" sendiri bagi sebagian

<sup>49</sup>*Ibid.*, hal. 42-43.

<sup>50</sup>M. Amien Rais, *Cakrawala Islam ... Op. Cit.*, hal. 52.

<sup>51</sup>A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah ... Op. Cit.*, hal. 33.



kalangan umat Muslim Indonesia dan kalangan minoritas lainnya yang phobia terhadap Islam, masih merupakan "*momok*" yang menakutkan.

Pemikiran politik Amien Rais ini identik dengan pemikiran pendahulunya yang juga berasal dari kalangan Muslim modernis, Muhammad Natsir. Mantan orang nomor Masyumi termasuk tokoh Islam di masanya yang begitu mengidealkan berdirinya "*negara Islam*". Tentang negara misalnya, Muhammad Natsir pada mulanya menolak negara Pancasila, yang disebutnya sebagai negara sekuler. Dalam pandangan Muhammad Natsir, negara Pancasila bercorak *la-diniyah*, karenanya ia bersifat sekuler, ia tidak mau mengakui wahyu sebagai sumbernya. Pancasila adalah hasil penggalan dari masyarakat.<sup>52</sup>

Pandangan mantan Perdana Menteri RI ini bila diteliti lebih jauh sebenarnya lebih merupakan *counter* terhadap pandangan Soekarno yang terkesan menganggap bahwa Sila Ketuhanan Yang Maha Esa merupakan ciptaan manusia. Muhammad Natsir misalnya mengatakan, "bagi seorang sekuleris (seperti Soekarno), soal Ketuhanan sampai kepada soal Ketuhanan Yang Maha Esa tak ada hubungannya dengan wahyu. Baginya soal Ketuhanan adalah soal ciptaan manusia yang berganti-ganti".<sup>53</sup>

Namun, sebagai Muslim modernis yang tinggal di Indonesia yang cukup plural, terlebih dalam hal agama, Muhammad sangat sadar bahwa berdirinya "*negara Islam*" sesuatu yang sulit diwujudkan, apalagi dalam sidang-sidang yang membahas dasar negara, termasuk konstituante, "*kelompok nasionalis Islam*" sendiri selalu mengalami kekalahan dengan "*kelompok nasionalis sekuler*", yang selalu menolak "*negara Islam*".

Secara prinsip, Muhammad Natsir tidak menolak dasar Pancasila. Mengingat baginya, Pancasila dinilainya sejalan dengan cita-cita Islam. Menjelaskan masalah ini, Muhammad Natsir mengemukakan;

<sup>52</sup>Mohammad Natsir, *Islam sebagai Dasar Negara*, (Bandung: Pimpinan Fraksi Masyumi dalam Konstituante, 1975), hal. 12.

<sup>53</sup>*Ibid.*, hal. 25.

"Pan asila adalah pernyataan dari niat dan cita-cita kebajikan yang harus kita laksanakan terlaksanaannya di dalam negara dan bangsa kita. Maka apabila yang dituju oleh sila pertama Ketuhanan Yang Maha Esa itu adalah penegasan kepada segala warga negara dan penduduk negara dan dunia luar, bahwa sesungguhnya seorang manusia tidak akan dapat memulai kehidupannya menuju kebajikan dan keutamaan, kalau belum ia dapat menyadarkan dan mempersembahkan dirinya kepada Tuhan Yang Maha Esa. Maka bagaimana al-Qur'an akan bertentangan dengan sila yang demikian itu...".<sup>54</sup>

Alasan lainnya, Muhammad Natsir melihat bahwa negara Pancasila merupakan modal dasar untuk menyusun masyarakat yang sesuai dengan nilai-nilai Islam. Karena itu, bagaimanapun bentuk dan susunan itu, harus dipertahankan lebih dahulu dari pihak-pihak yang ingin merubahnya. Perjuangan untuk menerapkan nilai-nilai Islam dapat ditunda lebih dahulu sampai keadaan untuk memperjuangkan hal itu telah memungkinkan.<sup>55</sup>

Sebagaimana halnya Muhammad Natsir, negara yang berlandaskan pada Pancasila dalam kacamata Amien Rais sah saja, selama Pancasila dimengerti secara wajar dan benar. Mengingat dalam pandangan Amien Rais, nilai-nilai yang terdapat dalam Pancasila tak satupun yang tidak sejalan dengan ajaran-ajaran Islam.<sup>56</sup> Dan bagi Amien Rais, negara Pancasila juga merupakan sebuah posisi tawar-menawar umat Islam yang maksimal. Negara model ini menurut Amien Rais, justru bisa bernilai lebih *islami*, manakala prinsip-prinsip *syari'ah* bisa termanifestasikan dalam kehidupan sehari-hari di dalam masyarakat. Amien Rais justru tidak simpatik dengan negara-negara yang mengaku berlandaskan *syari'ah*, sebagaimana dianut oleh kebanyakan negara-negara di dunia Arab, namun dalam prakteknya justru sangat bertentangan dengan nilai-nilai atau *syari'ah* Islam itu sendiri. Bagi Amien Rais, negara yang menganut *monarchi*

<sup>54</sup>*Ibid.*, hal. 148-149.

<sup>55</sup>Lihat Yusril Ihza Mahendra, "Muhammad Natsir dan Sayyid Abul A'la al-Maududi: Tela'ah tentang Dinamika Islam dan Transformasinya ke Dalam Ideologi Sosial dan Politik", dalam Anwar Hardjono, *Pemikiran dan Perjuangan Mohammad Natsir*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hal. 84.

<sup>56</sup>M. Amien Rais, *Cakrawala Islam ... Op. Cit.*, hal. 127-128.

seperti Inggris dipandangnya lebih sesuai dengan nilai-nilai Islam, mengingat kedaulatan sepenuhnya berada di tangan rakyat. Sementara raja hanyalah merupakan simbol belaka.<sup>57</sup>

### Demokrasi Dan Civil Society

Demokrasi, sebagaimana disebutkan dalam bab yang terdahulu, dimengerti sebagai sebuah sistem politik yang menempatkan kedaulatan atau kekuasaan sepenuhnya berada di tangan rakyat, apakah dalam bentuk demokrasi langsung maupun lewat sistem perwakilan. Selain itu, dalam demokrasi juga mengakui adanya kebebasan untuk menyampaikan pendapat, kebebasan berbeda pendapat, adanya persamaan derajat dan kedudukan semua warga negara di muka hukum tanpa harus dibedakan atas dasar asal-usulnya, etnik, budaya, bahasa, termasuk juga agamanya.

Abdurrahman Wahid dan Amien Rais sebagai representasi dari dua kecenderungan berpikir cendekiawan Muslim Indonesia, substantivistik dan formalistik, juga sama-sama bersepakat untuk menjadikan demokrasi sebagai preferensi utama, ketimbang sistem politik lainnya. Hanya saja yang membedakan, Abdurrahman Wahid mencoba melihat demokrasi dari sudut pandang pemberdayaan *civil society* atau populer dengan perjuangan "*demokrasi bawah*". Sementara Amien Rais mempunyai kecenderungan menggunakan jalur atau jaringan "*kekuasaan*" yang cenderung elitis dan eksklusif atau populer dengan sebutan perjuangan "*demokrasi atas*".<sup>58</sup>

Abdurrahman Wahid juga mengakui prinsip mayoritas, namun menurutnya, sebaiknya dilakukan melalui proses demokrasi. Karena

<sup>57</sup>M. Amien Rais, *Cakrawala Islam ... Op. Cit.*, hal. 47-48.

<sup>58</sup>Kecenderungan ini sebenarnya bukan hanya dominan milik Amien Rais *an-sich*, namun sebagian besar cendekiawan Muslim modernis lainnya, terlebih yang tergabung dalam ICMI, mempunyai kecenderungan ke arah *legal-formal* atas ideologi Islam. Sejalan dengan perubahan politik yang begitu cepat, terlebih dengan tumbangannya kekuasaan rezim Orde Baru, kecenderungan ini tampaknya mulai memudar (*bias*). Amien Rais misalnya yang selama ini dipandang sebagai representasi dari cendekiawan Muslim modernis yang cenderung *legal-formal*, lebih suka mendirikan PAN, yang pluralistik ketimbang bergabung dengan partai-partai berlabelkan Islam, seperti PPP, PK, dan PBB.

hanya lewat demokrasi ini beragam kepentingan politik masyarakat, terlebih yang berkenaan dengan kekuasaan yang melibatkan kelompok agama-agama dapat dipersatukan. Demokratisasi menurut Abdurrahman Wahid, bisa mengubah keterceraiberaian masing-masing kelompok, menjadi berputar bersama-sama menuju arah kedewasaan, kemajuan, dan integritas bangsa.<sup>59</sup>

Menurut Abdurrahman Wahid, bila umat atau dia lebih suka menyebutnya dengan golongan Islam, ingin memberikan sumbangan yang berharga bagi bangsa dan negara Indonesia, maka mereka harus mau memperjuangkan demokratisasi dengan serius. Karena hanya lewat demokratisasi inilah, selain umat Islam sebagai kekuatan mayoritas juga terjamin keberadaannya, umat Islam juga dapat memberikan jaminan perlindungan, baik kepada kelompok "sekuler" yang selama ini menolak pengagamaan negara, maupun kepada kelompok agama-agama lain yang selama ini "ngeri" melihat kekuatan Islam.<sup>60</sup> Hal ini menurut Gus Dur perlu dijelaskan untuk mencegah adanya kecenderungan pada diri golongan Islam yang senantiasa mengidentifikasikan kelompok atau agama lain sebagai ancaman yang berbahaya bagi umat Islam.<sup>61</sup>

Berbeda dengan Gus Dur, Amien Rais dalam memperjuangkan demokratisasi cenderung menggunakan proses yang elitis dan eksklusif.

<sup>59</sup>Abdurrahman Wahid, "Islam, Pluralisme dan Demokratisasi", dalam Arief Affandy, *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hal. 117-118.

<sup>60</sup>*Ibid.*, hal. 119.

<sup>61</sup>Perdebatan tentang perlunya upaya melakukan demokratisasi ini menurut Gus Dur, bukan hanya terjadi di kalangan umat Islam, namun juga terjadi di kalangan umat agama lainnya, katakanlah Kristen. Di kalangan umat Kristiani, setidaknya berkembang dua wacana demokrasi yang menarik dalam konteks hubungan agama dan negara. Pertama, disebut dengan minus malum, yang berusaha mengambil alternatif terbaik dari dua pilihan yang sama-sama tidak enak, yaitu memilih hijanya tentara atau hijanya Islam. Mereka lalu memilih hijanya tentara. Namun wacana ini pamornya sudah menurun. Wacana ini dinilai akan kontraproduktif. Kedua, disebut dengan minus bonum, yaitu wacana yang berpendapat sebaliknya. Bagi penganut wacana ini, hisap di Indonesia bukan sekedar mengadu antara tentara dan umat Islam, karena jika dua gajah berkelahi, maka yang menjadi korbannya justru pelanduk. Mereka percaya bahwa umat Islam di Indonesia tidak berbahaya, kecuali bila diganggu. Bagi mereka yang paling bermanfaat itu yang bisa dijadikan teman.

Tawaran Amien Rais tentang politik keterwakilan atau politik representasi misalnya, setidaknya menunjukkan adanya kecenderungan berpikir elitis dan eksklusif pada diri Amien Rais.

Amien Rais, sebagaimana disebutkan di atas, setuju demokrasi dijadikan sebagai preferensi utama dalam pengelolaan suatu negara, karena sistem ini dipandang yang paling baik, paling indah, paling tidak untuk saat ini,<sup>62</sup> dan lebih dekat dengan prinsip-prinsip *syari'ah* Islam. "*I believe in democracy 100 percent. Because, democracy runs parallel with basic Islamic teaching, Saya percaya 100 persen pada demokrasi, karena demokrasi itu memang sejajar dengan ajaran-ajaran moral dan etika Islam*".<sup>63</sup> Hanya saja Amien Rais cenderung menghendaki demokratisasi yang tercipta berdasarkan pada *politik representasi*.

Jadi politik representasinya yang cenderung dikedepankan, bukan demokrasinya. Maka logikanya, suatu sistem bisa dikatakan demokratis bila *politik representasi* sudah berjalan. Pemikiran Amien Rais tampaknya sangat dipengaruhi oleh pandangan sebagian golongan umat Islam yang menganggap selama ini umat Islam kurang diwakili, baik di eksekutif dan legislatif. Dan untuk merubah sistem keterwakilan ini, maka menurut Amien Rais *politik representasi* harus diperjuangkan. Bagi Amien Rais, kalau *politik representasi* harus menunggu lewat proses yang berjalan secara alamiah (*sunatullah*), menunggu momentum yang ideal, situasi yang tepat, maka sampai kapan pun tidak akan pernah ada momentum yang ideal.

<sup>62</sup>Untuk sekedar menegaskan bahwa dalam sistem demokrasi pun masih terdapat beberapa kelemahan. Kelemahan paling mendasar adalah konsep "*suara terbanyak*" yang dalam demokrasi tampaknya menjadi sesuatu yang hakiki. Ini tergambar dari berbagai proses politik yang selalu mendasarkan pada suara terbanyak, sementara aspek keadilan terkadang begitu diabaikan. Padahal "*suara terbanyak*" tanpa adanya keadilan cenderung mengarah pada otoriterisme. Praktek demokrasi seperti ini tampak tergambar selama berkuasanya rezim Orde Baru. Belum lagi demokrasi dalam kenyataannya sebenarnya juga telah terfragmentasi ke dalam berbagai macam bentuk demokrasi. Padahal ketika demokrasi sudah mendapat tambahan kata-kata, katakanlah seperti demokrasi Pancasila, demokrasi liberal, demokrasi sosialis, demokrasi rakyat, maka makna sesungguhnya dari demokrasi itu sendiri sebenarnya menjadi berkurang.

<sup>63</sup>M. Amien Rais, "*Representasi Umat Harus Diperjuangkan ... Op. Cit.*, hal. 124.

Di sinilah letak perbedaan-nya dengan Abdurrahman Wahid. Amien Rais menghendaki *politik representasi* sebagai prasyarat menuju demokratisasi. Sementara Abdurrahman Wahid menghendaki *politik representasi* tercipta secara bertahap, alamiah (*sunatullah*), dan tidak dipaksakan. Sebab kalau representasi politik harus dipaksakan, maka cenderung kontraproduktif terhadap proses demokratisasi yang sedang berjalan. Dalam konteks ini, Abdurrahman Wahid lebih mengedepankan demokrasi-nya ketimbang *politik representasi*-nya.

Abdurrahman Wahid sendiri kurang sependapat dengan pandangan bahwa selama ini umat Islam kurang terwakili dalam lembaga eksekutif dan legislatif. Menurut cucu KH. Bisri Syamsuri dari pihak ibu ini, masalah keterwakilan umat Islam tergantung dari mana kita melihatnya. Jadi tidak bisa digeneralisasikan. Kita harus membuat ukuran yang standar. Kalau pada era 1970-an sampai awal 1990-an ada keluhan bahwa orang Kristen terlalu diwakili dalam pemerintahan, Abdurrahman Wahid termasuk orang yang paling tidak sependapat. Bagi Gus Dur, orang-orang seperti Radius Prawiro, LB. Moerdani, JB. Soemarlin itu tidak bisa dianggap sebagai wakilnya Kristen. Mereka itu adalah orang yang awam dalam bidang agama mereka. Gus Dur mempertanyakan, kalau mereka yang awam dianggap mewakili umat Kristen, kenapa orang awam Islam tidak boleh mewakili umat Islam?<sup>4</sup> Di sinilah menurut Abdurrahman Wahid perlu adanya kejelasan, kalau kita tidak mungkin menganggap orang-orang awam Islam itu mewakili umat Islam. Kita juga mestinya jangan menganggap orang-orang awam agama lain mewakili umat mereka. Jadi dengan begitu kita tenang, dan *representativeness* menjadi proporsional, karena bukan dalam jumlah, tapi dalam jenis orang-orang yang memimpin.

<sup>4</sup>Abdurrahman Wahid menyontohkan orang seperti Soeharto, Tri Soetrisno, Soesilo Soedarman, Harsudiono Hartas, Wiranto, Agum Gumelar, dan pejabat lainnya, baik sipil maupun ABRI, dari tingkat pusat sampai desa yang sebagian besar beragama Islam.

Dengan standar ini, artinya orang Islam dalam pengertian umum, maka menurut Gus Dur tidak ada persoalan lagi. Golongan Islam diwakili oleh para pemimpin Islam dalam artian terdidik dalam pengetahuan Islam, berpengalaman dalam mengelola program-program keagamaan Islam, orang yang awam dalam hal agama. Semuanya tidak ada masalah, karena mereka tidak mempunyai klaim yang berlebihan (*over claim*). Menurut Gus Dur, yang terjadi sekarang ini sangat susah. Umat Islam konon harus terwakili, tetapi yang mewakili tidak rata, satu pihak mewakili segalanya, sementara dipihak lain ada yang tidak terwakili. Keterwakilan seperti ini, menurut Abdurrahman Wahid sangat elitis sekali.

Meskipun Amien Rais belakangan mencoba tampil terbuka (*inklusif*), menghargai akan kemajemukan bangsa Indonesia, dan mencoba menjalin toleransi dengan umat beragama lain,<sup>65</sup> namun citra Amien Rais sebagai cendekiawan Muslim yang "*fundamentalis*", dan cenderung "*radikal*" tidak serta-merta hilang. Amien Rais sekarang adalah Ketua Umum DPP Partai Amanat Nasional (PAN), sebuah partai yang kepengurusannya sangat plural sekali. Di dalamnya misalnya ada Th. Sumartana, Sindhunata, Christianto Wibisono, dan Albert Hasibuan. Sebelumnya, Amien Rais juga pernah melontarkan gagasan menarik tentang perlunya "*clean coalition*",<sup>66</sup> yaitu koalisi *inklusif* atas berbagai komponen masyarakat, yang selama ini dipercaya sebagai "*orang bersih*", tanpa harus dibedakan atas dasar ras, suku, bahasa, keturunan, dan

<sup>65</sup>Selama ini Amien Rais lebih mencerminkan sebagai cendekiawan Muslim yang terkesan alergi terhadap kelompok non-Muslim. Sampai-sampai Amien Rais sendiri sempat "*ngambek*" dan tidak mau diwawancarai atau pun menulis, walaupun hanya sekedar artikel untuk media massa yang dikelola oleh non-Muslim. Namun semenjak mulai terlibat aktif dalam kegiatan politik yang lebih dekat pada upaya pemberdayaan *civil society*, Amien Rais tampak mulai mau menerima kelompok non-Muslim. Tulisan Amien Rais berjudul, "*Sarasehan Antargenerasi*", yang dimuat *Kompas*, 24 Oktober 1997, setidaknya menunjukkan perubahan sikap politik atas diri Amien Rais. Amien Rais sudah mulai mau menyampaikan gagasannya lewat media massa yang dikelola oleh kelompok non-Muslim.

<sup>66</sup>Gagasan "*clean coalition*" di antaranya pernah disampaikan pada Seminar Nasional, "Indonesia Masa Depan Dalam Perspektif", yang diadakan oleh Bidang Hikmah (Politik) DPD DPM Jawa Timur, 12 April 1997, di Bank Jatim, Surabaya.

termasuk agama. Amien Rais bahkan pernah juga mengusulkan tentang perlunya WNI Keturunan duduk dalam kabinet.

Namun (proses) dinamisasi pemikiran politik pada diri Amien Rais ini tampaknya belum merubah pandangan sebagian masyarakat terhadap sosok Amien Rais. Hal ini mungkin karena perubahan pada diri Amien Rais, sebagaimana dituturkan Umaruddin Masdar,<sup>67</sup> masih sebatas pada penerimaan pola hidup berdampingan secara damai (*peacefull co-existence*). Sementara secara *teologis-psikologis* belum ada kesadaran yang tulus dan kerendahan hati untuk menerima dan menyampaikan kebenaran ajaran agama lain, sebagaimana ia menyampaikan ajaran agama Islam sendiri.

Di sinilah, Amien Rais tampaknya perlu waktu. Amien Rais harus mampu menunjukan pada masyarakat, terlebih kepada kelompok minoritas bahwa sikapnya sekarang yang inklusif, toleran, bukan sekedar basa-basi politik, lantaran dirinya sekarang sudah menjadi orang nomor satu di PAN. Amien Rais harus membuktikan bahwa perubahan sikapnya yang sekarang lebih didasarkan pada prinsip-prinsip Islam yang memang mengajarkan sikap keterbukaan, toleran terhadap sesama, dan melindungi terhadap kelompok yang lemah, termasuk mereka yang minoritas dalam hal agama dan kepercayaan.

Berbeda dengan Abdurrahman Wahid, meskipun dirinya menjadi deklarator Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) yang dipandang oleh sebagian masyarakat sebagai partai politik yang sektarian dan eksklusif, lantaran kepengurusannya hanya didominasi oleh warga *nahdliyyin*, namun citra Abdurrahman Wahid sebagai cendekiawan Muslim yang berwatak liberal, sekuler, berwawasan inklusif, dan selalu bersikap humanis, toleran terhadap kelompok minoritas, serta menaruh perhatian pada kelompok yang tertindas, tetap saja melekat pada dirinya.

<sup>67</sup>Lihat Umaruddin Masdar, *Membara Pikiran Gus Dur dan Amien Rais tentang Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hal. 165.



Pandangan ini tampaknya tidak lepas dari sikap Abdurrahman Wahid yang semenjak kepulangannya dari "*mencari ilmu*" di Timur Tengah, lebih suka mengedepankan wataknya yang inklusif, dan liberal, ketimbang tampil dengan gaya yang "*serem*", dan cenderung "*kugetan*", sebagaimana kebanyakan ilmuwan keluaran Timur Tengah. Bukan hanya itu, Gus Dur juga termasuk salah satu dari sedikit cendekiawan Muslim yang mempunyai *concern* terhadap kelompok-kelompok minoritas. Bahkan Abdurrahman Wahid tidak segan-segan untuk membelanya, bila kelompok ini di-*dholim*-i, baik oleh penguasa maupun oleh segolongan umat Islam. Karena sikapnya ini, Gus Dur terkadang harus menerima hujatan yang tidak mengenakan dari sebagian umat Islam sebagai tokoh Islam yang lebih suka dekat dengan, katakanlah elite Kristen, ketimbang dengan elite Islam sendiri.<sup>68</sup>

Perbedaan pandangan antara Abdurrahman Wahid dan Amien Rais tentang demokrasi, tampaknya banyak dipengaruhi oleh karakteristik pemikiran keduanya yang memang berbeda. Abdurrahman Wahid cenderung menjadikan Islam hanya sebagai etika sosial (*social ethics*) dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Sebagai *social ethics*, maka Islam di sini hanya berfungsi komplementer bagi nilai-nilai demokrasi yang ada. Jadi Islam di sini tidak menjadi unsur yang dominan dalam negara, sehingga antara Islam dengan demokrasi terjadi hubungan simbiosis mutualisme. Dengan posisi ini, maka sangat memungkinkan Islam untuk ikut mengupayakan terciptanya proses demokratisasi dalam masyarakat

<sup>68</sup>Hujatan dan gugatan atas sikap Abdurrahman Wahid yang terkesan lebih dekat dengan kelompok minoritas ini sudah sering terlontar. Di antaranya sebagaimana disampaikan Yusril Ihza Mahendra saat dialog dalam rangka bedah buku, "Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais", oleh PMII Komisariat Ciputat, di Masjid Sunda Kelapa, 1 Desember 1996, yang dihadiri Gus Dur, Mas Amien, Nurcholish Madjid, Emha Ainun Nadjib, Yusril Ihza Mahendra, dan banyak lagi. Pada kesempatan ini, Yusril menggugat Gus Dur yang terkesan lebih suka dekat dengan kelompok minoritas, terlebih dengan Kristen, ketimbang dengan kelompok Muslim modernis, seperti Muhammadiyah, Persis, ICMI. Lebih detail tentang Pertemuan Bersejarah di Masjid Sunda Kelapa ini, lihat Fokus Utama, *Semesta*, Edisi 11/Tahun XI/28 Februari 1997, hal. 58-71.

yang pluralistik, baik dalam hal budaya, suku, maupun agama. Sebab kalau Islam mencoba memposisikan dirinya sebagai unsur yang paling dominan dalam negara, maka justru akan mengacaukan integrasi bangsa. Sehingga menjadikan Islam “kurang” fungsional bagi Indonesia.

Menjadikan Islam sebagai *social ethics* dengan fungsi komplementer, maka demokrasi yang diidealkan Abdurrahman Wahid, tentu saja bukan “demokrasi salon”<sup>44</sup> atau “demokrasi atas”, melainkan “demokrasi akar rumput”, yaitu demokrasi yang tidak hanya terjadi di parlemen, tetapi juga terjadi di masyarakat yang paling bawah (*grassroot*) sekali pun. Dengan pemikiran yang seperti ini, maka Gus Dur menentang keras siapa pun yang mencoba memperjuangkan *politik representasi* melalui jalur kekuasaan, dan tidak melalui proses yang alami, *sunatullah*, yaitu proses demokratisasi.

Sementara bagi Amien Rais, demokrasi dilihatnya sebagai suatu sistem yang lebih bisa menjamin tegaknya nilai-nilai Islam. Bukan hanya itu, demokrasi juga merupakan sistem yang lebih bisa menjamin kepentingan politik umat Islam. Menurut Amien Rais, hanya lewat demokrasi inilah, *politik representasi* umat Islam bisa tercapai. Dengan kata lain, posisi demokrasi dalam pandangan Amien Rais lebih merupakan garansi bagi terciptanya *politik representasi*.

Meskipun begitu, Amien Rais juga tidak percaya bahwa dengan demokrasi lantas yang mayoritas harus diunggulkan di atas minoritas, apalagi disertai dengan tindakan yang cenderung sewenang-wenang. Bila ini terjadi, menurut Amien Rais, maka demokrasinya itu palsu dan cenderung bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam sendiri, di mana kaum minoritas sangat dihormati, dilindungi, dan diberi hak-hak politik sepenuhnya sebagai warga negara. Amien Rais yakin bahwa dengan

<sup>44</sup>“Demokrasi Salon” meminjam istilah yang ditawarkan A. Sudiarja, Sindhunata, “Etika Politik dan Teknologi: Gus Dur dan Habibie”, dalam *Pesis*, Nomor 01-02, Tahun ke-46, Januari-Februari 1997.

demokrasi sajalah yang bisa memberikan keamanan, baik umat Islam sebagai mayoritas maupun umat lainnya sebagai minoritas.<sup>70</sup>

Di sinilah letak perbedaan yang mendasar antara Abdurrahman Wahid dan Amien Rais dalam melihat demokrasi. Abdurrahman Wahid lebih melihat demokrasi sebagai "*kauean permainan*" bagi Islam yang juga mempunyai nilai-nilai dasar bagi terciptanya demokratisasi. Atau dengan kata lain, Abdurrahman Wahid cenderung menjadikan Islam sebagai hanya pemberi warna atau malah kalau bisa menjadi "*pembimbing*" bagi keberlangsungan proses demokratisasi. Sementara Amien Rais sebaliknya, cenderung melihat demokrasi sebagai pelindung, bukan saja bagi kepentingan umat Islam sebagai mayoritas, tapi juga bagi umat agama lain yang minoritas.

Berbedaan menarik lainnya adalah dalam soal penyampaian gagasan pemikirannya. Abdurrahman Wahid sebagaimana sudah menjadi karakteristiknya, dalam menyampaikan pemikirannya lebih suka melalui ruang publik yang sifatnya terbuka, tidak saja dalam soal politik, tapi juga dalam soal sosial, politik, dan keagamaan. Begitu juga dalam upaya memperjuangkan demokratisasi, Abdurrahman Wahid cenderung untuk selalu tampil moderat (*tawasuth*), akomodatif-kritis dengan kekuasaan yang sedang berlangsung, namun sesekali juga tampil dengan sedikit "*serem*", ini bergantung pada situasi politik yang dihadapinya. Sikapnya yang seperti ini terka-lang dimengerti banyak kalangan sebagai sikap yang ambivalen, inkonsisten dan cenderung *opportunist*.

Penilaian semacam itu tentu sah-sah saja, apalagi dalam permainan politik sifatnya tidak hitam putih, hanya saja kelihatannya kurang arif. Dan penilaian seperti ini bisa menunjukkan ketidak-jeliannya dalam melihat Abdurrahman Wahid. Semestinya dalam melihat Abdurrahman Wahid, perlu dibedakan antara sebagai ilmuwan (*scientist*) dan sebagai pemain politik (*political player*). Sebagai *scientist*, konsistensi pemikiran politik

<sup>70</sup>M. Amien Rais, "*Representasi Umat ...* Op. Cit., hal. 123.

Abdurrahman Wahid tidak diragukan lagi. Sejak 1970-an, Abdurrahman Wahid sudah memproklamirkan diri sebagai cendekiawan yang bergaya kulturalis.<sup>71</sup> Gagasan-gagasan pemikirannya yang selalu berkuat pada toleransi, demokrasi, dan pluralisme. Dan gagasan pemikiran seperti ini secara konsisten dipertahankan dan direalisasikan secara nyata dalam masyarakat hingga sampai sekarang.

Perkara dalam penyampaian Abdurrahman Wahid terkesan sering *ambivalent* dan cenderung bersikap *opportunist* itu persoalan lain. Dalam konteks ini, kapasitas Gus Dur sebenarnya telah berubah menjadi seorang *political player*. Sebagai seorang *political player*, memang tidak menjadi fokus kajian dalam penelitian ini, namun karena batas (*hijab*) yang terlalu tipis, antara Gus Dur sebagai seorang *scientist* dan sebagai seorang *political player*, maka sedikit banyaknya penulis merasa perlu untuk menyinggungnya dalam penelitian ini.

Sebagai *political player*, beban yang diemban Abdurrahman Wahid tentu lebih berat, ketimbang sebagai seorang *scientist*. Sebagai *political player*, Abdurrahman Wahid harus mampu mengartikulasikan perannya dengan baik, agar tetap diperhitungkan, baik oleh elite politik maupun massa pendukungnya. Caranya, Abdurrahman Wahid mencoba bersikap

<sup>71</sup>Dalam tulisan, "*Pesantren Sebagai Subkultur*" misalnya, Abdurrahman Wahid memberikan "*pembelaan kultural*" kepada pesantren. Pesantren yang selama ini dimengerti sebagai lembaga pendidikan yang "*kumuh*" dan tradisional dibe'nya. Dalam kacamata Abdurrahman Wahid, pesantren merupakan sebuah pola kehidupan yang "*unik*". Dengan keunikannya ini, pesantren mampu bertahan selama berabad-abad untuk mempergunakan nilai-nilai hidupnya sendiri. Ini karena pesantren berada dalam kedudukan kultural yang relatif lebih kuat dari masyarakat disekitarnya. Kedudukan ini menurut Abdurrahman Wahid, dapat dilihat dari kemampuan pesantren dalam melakukan transformasi total dalam sikap hidup masyarakat sekiranya, tanpa ia harus mengorbankan identitas dirinya. Dan ini berlaku di hampir semua pesantren. (Pesantren juga termasuk institusi yang relatif mandiri dan sulit terkooptasi oleh kekuasaan dan hegemoni negara. Ada beberapa pesantren yang berhasil masuk ke dalam lingkaran hegemoni negara, namun jumlahnya relatif kecil. Kemandirian pesantren tercipta, karena lembaga ini lahir dan berkembang dari hasil jerih payah pengelola pesantrennya. Karenanya tidak tepat bila pesantren disebut sebagai cerminan dari "*raja-raja kecil*", mengingat pesantren bukan milik publik). Lihat Abdurrahman Wahid, "*Pesantren sebagai Subkultur*", dalam M. Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1995), hal. 39-60. Dalam kurung dari penulis.

akomodatif, moderat, kooperatif, dan sesekali bersikap "*garang*", dalam menyikapi setiap perubahan politik yang terjadi. Dan sikap seperti ini telah diperankan semenjak dirinya menjadi orang nomor satu di *Tanfidziyah* PBNU, lewat Muktamar Situbondo, 1984.

Adakalanya Abdurrahman Wahid harus bersikap akomodatif dan kooperatif. Sikap ini ditunjukkan sejak Desember 1984 sampai dengan akhir 1980-an. Tapi ada kalanya juga harus tampil "*garang*", ini terlihat dari sikap politik Abdurrahman Wahid semenjak awal 1990-an sampai dengan pelaksanaan Mukernas V *Rabithah Ma'ahid Islamiyah* (RMI), Genggong, Probolinggo, akhir 1996. Pada acara ini, untuk kali pertama semenjak pelaksanaan Muktamar Cipasung, Desember 1994, Abdurrahman Wahid bersalaman dengan Soeharto. Dalam kurun waktu ini, ditandai dengan berdirinya ICMI, yang oleh Gus Dur dilihatnya sebagai sektarian dan primordial. Sebagai respon atas berdirinya ICMI dan perkembangan kehidupan politik lainnya yang cenderung mengabaikan kepentingan bersama, Abdurrahman Wahid bersama-sama tokoh "*pinggiran*" mendirikan Keionopok Kerja Forum Demokrasi. Masih dalam kurun waktu ini, meletus Peristiwa "*berdarah*" 27 Juni 1996.

Selepas "*Salaman Genggong*", Abdurrahman Wahid harus mengambil posisi lagi sebagai seorang yang akomodatif-kritis.<sup>72</sup> Sikap seperti ini tampaknya memang harus ditempuh, tujuannya tidak lain guna menghindari secara langsung NU *vis a vis* rezim Orde Baru, yang otoriter dan represif. Lain persoalan kalau Abdurrahman Wahid tidak sedang menjadi "*penggembala*" warga *Nahdliyin*. Dan sikap yang terkesan *ambivalent* ini sendiri diakui oleh Abdurrahman Wahid.<sup>73</sup> Menjelang SU MPR 1993 misalnya, di kala hampir semua ormas membuat "*kebulatan tekad*" mendukung pencalonan kembali Soeharto, Abdurrahman Wahid

<sup>72</sup>Lihat Misalnya, Ma'mun Murod, "Aliansi Gus Dur, Amien, dan Mega", dalam *Jawa Pos*, 26 Januari 1998.

<sup>73</sup>Pengakuan Gus Dur lihat dalam, Abdurrahman Wahid, "Masalah dasar Pondok Pesantren", dalam *Santri*, Nomor 07/II/Desember 1996, hal. 32-38.

sebagai “juru bicara” warga *nahdliyyin*, justru mengadakan Rapat Akbar NU, 1 Maret 1993.<sup>74</sup> Dalam acara ini, Abdurrahman Wahid bukannya menyampaikan “kebulatan tekad” dengan memberi dukungan kepada Soeharto, melainkan justru menyampaikan kesetiaannya terhadap Pancasila, sesuatu yang sebenarnya sudah basi bagi NU. Atas sikap politik ini, Soeharto tampaknya tersinggung. Abdurrahman Wahid dianggap memusuhi Soeharto, akibatnya, pada Mukhtamar Cipasung, 1994, meskipun terpilih kembali, Abdurrahman Wahid benar-benar dibikin “babak belur” oleh Soeharto.

Belajar dari pengalaman ini, ketika Gus Dur ditanya tentang sikap NU terhadap kemungkinan pencalonan kembali Soeharto pada SU MPR 1997, Gus Dur terpaksa harus menjawab, “Kalau Soeharto dicalonkan kembali oleh fraksi-fraksi di MPR, maka NU akan mendukungnya”.<sup>75</sup> Dari segi bahasa, memang berubah, namun substansinya tetap. Artinya, kalau fraksi-fraksi di MPR tidak lagi mendukung pencalonan kembali Soeharto, maka NU tentu saja tidak akan mendukungnya. Karena prinsip NU, siapapun calonnya asalkan terpilih dalam SU MPR, maka NU akan mendukungnya. Ini merupakan komitmen dasar NU dalam soal kepemimpinan (*khalifah, imamah*). Dan ini juga dibuktikan saat Habibie mendapat limpahan wewenang sebagai presiden menggantikan Soeharto. Di saat hampir semua elemen masyarakat menolak Habibie, Abdurrahman Wahid yang selama ini banyak berseberangan dengan Habibie, justru serta-merta mendukung Habibie. Karena bagi Abdurrahman Wahid, negara dengan pemimpin yang *dholim* sekalipun itu masih lebih baik, daripada negara tanpa seorang pemimpin.

<sup>74</sup>Dalam acara ini, rezim memang tidak begitu respek. Sehingga ijin pelaksanaan acara ini pun dipersulit. Namun karena komitmen awal acara ini, yaitu meneguhkan kembali kesetiaannya terhadap Pancasila, sesuatu yang saat itu selalu digembarkan rezim, rezim akhirnya mau tidak mau harus memberikan ijin. Hadir dalam acara ini, Menteri Dalam Negeri, Rudini, Ketua Umum DPP Golkar, H. Wahono, Ketua Umum DPP PPP, H. Ismail Hasan Metareum, Ketua Umum DPP PDI, H. Soeryadi.

<sup>75</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, “Masalah Dasar ... *Op. Cit.*, hal. 37.

Seperti halnya Gus Dur, Amien Rais juga berwatak moderat atau cenderung untuk selalu mengambil sikap tengah (*tuwasuth*), akomodatif, dan kooperatif terhadap kekuasaan. Sikap ini setidaknya ditampilkan Mas Amien semenjak kedatangannya dari Chicago sampai dengan awal 1990-an. Keterlibatannya di ICMi setidaknya mengindikasikan sikap akomodatif dan kooperatif-nya Amien Rais terhadap kekuasaan. Amien Rais juga dikenal sebagai sosok cendekiawan yang "*pemarah*" terhadap keadaan, gampang tersinggung ketika melihat kemiskinan, cengeng bila berhadapan dengan kekuasaan, dan ambisius untuk segera mengadakan perubahan. Selain itu, Amien Rais juga masih suka sinis terhadap umat agama lain, terlebih Kristen, karena dianggap sering "*mengganggu*" umat Islam. Namun ketika melihat ada persoalan lain yang mendesak untuk mendapat perhatian, ketimbang misalnya, isu Kristenisasi atau *politik representasi* umat Islam, seperti moral kepemimpinan yang semakin bobrok, semakin merebaknya budaya nepotisme korupsi, kolusi (NKK), Amien Rais mulai mengalihkan perhatian, Amien Rais mulai berubah dan cenderung menampilkan sikapnya yang vokal, dan tutur bahasanya yang lugas dalam menyampaikan gagasan pemikirannya, dan juga kritik-kritik sosial terhadap penguasa. Dan bila diruntut lebih jauh perubahan pemikiran Amien Rais ini tampaknya dimulai semenjak ia menggulirkan isu suksesi kepemimpinan nasional pada Sidang Tanwir Muhammadiyah, Surabaya, Desember 1993.

Dalam soal kepemimpinan misalnya, Amien Rais melihat adanya proses politik yang tidak sehat, yaitu tidak adanya mekanisme pergantian kekuasaan yang jelas, sehingga seorang yang berkuasa cenderung untuk menyalah-gunakan kekuasaannya. Bukan hanya itu, kekuasaan yang demikian juga menjadi penghambat terjadinya proses regenerasi kepemimpinan. Amien Rais tidak mengingkari, bahwa penghalang terjadinya regenerasi kepemimpinan, bukan saja disebabkan oleh mereka yang saat ini duduk di puncak kekuasaan, yang telah mengidentifikasi

masa depan bangsa dengan masa depan mereka sendiri, tapi juga disebabkan oleh budaya masyarakat kita yang masih paternalistik dan feodalistik.<sup>76</sup> Amien Rais menyadari bahwa masyarakat memang masih terhimpit oleh sisa-sisa budaya paternalistik dan juga feodalistik, di mana hubungan yang bersifat parton dan client masih sangat kuat. Sebagai respon atas kondisi seperti ini, Amien Rais menuntut adanya suksesi kepemimpinan nasional, paling tidak tahun 1998. Bukan hanya itu, Amien Rais pun rela untuk "*mencalonkan diri*" sebagai presiden.<sup>77</sup> Pencalonan ini menurut Amien Rais tidak lain sebagai upaya untuk melakukan desakralisasi kepemimpinan nasional, yang seolah-olah menjadi sesuatu yang keramat, dan tidak boleh disentuh oleh siapapun.

Bukan hanya itu, terhadap persoalan-persoalan lainnya, seperti Kasus Busang, dan Kasus Freeport, Amien Rais juga meresponnya dengan cukup vokal dan kritis. Protes-protesnya disampaikan dengan bahasa yang lugas, tanpa basa-basi politik. Bahkan karena sikap kerasnya, Amien Rais terpaksa harus "*dipecat*" dari jabatannya sebagai Ketua Dewan Pakar ICMI Pusat.<sup>78</sup> Pendek kata, apa yang dilakukan Amien Rais sejak awal 1990-an sampai dengan lengsernya Soeharto, 21 Mei 1998, benar-benar menunjukkan sikapnya yang tanpa kompromi, non-akomodatif. Amien Rais benar-benar memposisikan sebagai penembak (*shotter*). Dan sebagai *shotter*, Amien Rais termasuk cukup jitu, banyak sasaran-sasaran tembak yang berhasil ditembus. Prediksi-prediksi politiknya, belakangan hari juga banyak menjadi kenyataan. Dari mulai suksesi 1998: sebuah keharusan sampai dengan lengsernya Soeharto.

<sup>76</sup>Lihat dalam Muhammad Nadjib, et. al., *Suara Amien Rais Suara Rakyat*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), hal. 70.

<sup>77</sup>Lihat dalam M. Amien Rais, *Demi Pendidikan Politik, Saya Siap Jadi Calon Presiden*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997).

<sup>78</sup>Lihat Hamid Basyarib, Ibrahim Ali Fauzi, *Ada Ulang di Batik Busang: Dokumentasi Pers Kasus Amien Rais*, (Bandung: Mizan, 1997). Lihat juga dalam M. Amien Rais, "Saya Korban Diri demi Kelangsungan ICMI", dalam Fokus Utama, *Semesta*, Edisi 12/Tahun XI/30 Maret 1997, hal. 62-67.



Berangkat dari perbedaan-perbedaan sebagaimana dipaparkan di atas, yang menunjukkan adanya karakteristik-karakteristik yang unik yang dimiliki Abdurrahman Wahid dan Amien Rais, dalam studi ini penulis cenderung untuk menyebut Abdurrahman Wahid sebagai cendekiawan dengan tipe *kultural-strukturalis*. Artinya, meskipun Gus Dur merupakan mempunyai kecenderungan bersikap *kulturalis*, namun dalam beberapa hal juga sering memasuki ranah-ranah *strukturalis*. Sebaliknya, Amien Rais sebagai cendekiawan yang mempunyai kecenderungan berpikir dan bersikap *strukturalis*, dalam beberapa hal juga terkadang sering memasuki ranah-ranah *kulturalis*, maka penulis cenderung menyebut Amien Rais sebagai cendekiawan bertipe *struktural-kulturalis*.

### Sisi Persamaan

Meskipun Abdurrahman Wahid dan Amien Rais mempunyai perbedaan-perbedaan, bukan berarti keduanya tidak mempunyai celah-celah yang menunjukkan adanya persamaan. Ada beberapa hal yang menunjukkan persamaan pemikiran di antara keduanya. *Pertama*, karakteristik pemikiran Gus Dur dan Amien Rais berangkat dari *syari'ah*. Hanya saja Gus Dur lebih suka menjadikan *syari'ah* sebagai *social ethics* dan berfungsi komplementer, sementara Amien Rais cenderung menjadikan *syari'ah* sebagai "*ideologi alternatif*".

*Kedua*, Gus Dur dan Amien Rais sama-sama bersepakat bahwa Pancasila sebagai dasar negara merupakan sesuatu yang final, dan menolak setiap upaya untuk menghadirkan "*negara Islam*" di Indonesia. Baik Abdurrahman Wahid maupun Amien Rais bersepakat bahwa kehadiran "*negara Islam*" di Indonesia belum tentu membawa kemaslahatan bagi masyarakat Indonesia, dan juga belum tentu menjamin tetap utuhnya integrasi nasional bangsa Indonesia.

*Kedua*, dalam soal hubungan Islam dan negara, Abdurrahman Wahid dan Amien Rais juga bersepakat bahwa dalam Islam, baik di al-

Qur'an maupun Hadits, tidak ada konsep tentang negara, yang ada hanyalah seperangkat nilai yang bersifat abadi, yang dalam beberapa hal inheren dengan nilai-nilai yang terkandung dalam demokrasi. Karenanya bagi Abdurrahman Wahid dan Amien Rais berdirinya "*negara Islam*" merupakan sebuah bentuk pengingkaran terhadap sejarah.

Pemikiran Abdurrahman Wahid dan Amien Rais dalam konteks ini negara, sejalan dengan cendekiawan Muslim se-generasinya, katakanlah seperti Ahmad Wahib, Nurcholish Madjid, M. Dawam Rahardjo, A. Syafi'i Ma'arif, yang juga sama-sama bersepakat tentang tidak adanya konsep negara dalam al-Qur'an maupun Hadits. Mereka juga menolak kehadiran negara Islam di Indonesia atau politisasi atas agama.

Ahmad Wahib misalnya secara tegas menolak gagasan Islam sebagai suatu ideologi atau bahwa negara merupakan perpanjangan atau bagian integral dari Islam.<sup>79</sup> Sementara Nurcholish Madjid berpandangan bahwa nilai negara dan pemerintahan dalam Islam adalah sekedar sarana atau instrumental bukan tujuan. Jadi berdirinya negara dan pemerintah tidak lain hanya sebatas untuk menciptakan ruang dan waktu sebagai tempat bagi setiap manusia untuk mengembangkan ketaqwaannya kepada Tuhan.<sup>80</sup> Doktor lulusan Chicago ini menambahkan bahwa perkataan seperti "*negara Islam*" sebenarnya tidak dikenal dalam sejarah. Itu menunjukkan bahwa persoalan kenegaraan tidak menjadi bagian integral dari Islam. Dan gagasan tentang negara Islam, menurut Cak Nur, tidak lain hanyalah merupakan kecenderungan *apologetis*.<sup>81</sup>

Rektor Guru Besar IAIN Syarif Hidayatullah ini juga menawarkan pemikiran tentang perlunya kemandirian keislaman dan keindonesiaan (*parallelisme*). Pandangan ini berangkat dari kenyataan berupa watak Islam

<sup>79</sup>Pandangan-pandangan politik Ahmad Wahib, lihat dalam Djohan Effendy, Ismed Natsir, (ed.), *Pergolakan Pemikiran Islam*, (Jakarta: LP3ES, 1995), hal. 145-146 dan 150.

<sup>80</sup>Lihat wawancara: Nurcholish Madjid, "Khilafah dan Perkembangannya", dalam *Nuansa*, Desember 1984, hal. 28.

<sup>81</sup>Lihat *Tempo*, 29 Desember 1984; Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992), hal. iv-ci.; *Islam ... Op. Cit.*, hal. 89-90.

yang universal dan *inklusif*. Dengan dasar ini, simbol-simbol Islam juga harus terbuka dan dapat dimengerti, baik oleh kalangan Muslim maupun non-Muslim yang berada di dalam maupun di luar pemerintahan. Lewat pengertian ini, bukan berarti Nurcholish bermaksud melakukan kompromi dan meninggalkan idealisme "*Islam tinggi*". Namun dimaksudkan untuk menekankan metode dakwah dan artikulasi politik yang berorientasi pada *al-hikmah* (kearifan), *mau'idhah hasanah*, dan *wa jaadilhum billati hiya ahsan* (lewat *discourse* yang baik) sesuai dengan petunjuk al-Qur'an.<sup>82</sup>

Senada dengan Nurcholish Madjid, M. Dawam Rahardjo berpandangan bahwa al-Qur'an pada dasarnya mengandung cita-cita kemasyarakatan, bukannya negara. Dan untuk mewujudkannya memang diperlukan kekuasaan sebagai instrumen. Adapun bentuk kekuasaan itu adalah *syura* (musyawarah) dan *ta'awun* (kerja sama) yang didukung oleh anggota masyarakat (*al-ummah*) yang memerlukan kebebasan dalam mengembangkan dirinya, melalui ibadah kepada Allah, guna mencapai derajat atau memiliki kualitas *taqwa*.<sup>83</sup>

Menurut Rektor Unisma Bekasi ini, konsep "negara Islam" adalah salah satu jenis konstruk ideal yang bersifat totaliter dan elitis. Dengan pandangan ini, Dawam kahardjo ingin menghindarkan umat Islam dari sikap formalistik dalam memahami teori dan konsepsi kenegaraan. Menurut Dawam, umat Islam perlu bersikap obyektif terhadap eksistensi negara Pancasila dan yang lebih penting lagi adalah memberikan respon

<sup>82</sup>Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987), hal. 89-90.

<sup>83</sup>Dengan *background* pemikirannya, tidak heran apabila Dawam Rahardjo secara tegas menolak teori-teori politik "*negara Islam*" yang ditawarkan Abul A'la al-Maududi, yang menurutnya merupakan salah satu jenis konstruksi ideal yang bersifat *totaliter* dan *elitis*. Selain itu, kemunculannya juga semata-mata didorong oleh keinginan untuk mengimbangi konsep Barat modern tentang negara. Dalam konsep seperti itu, elite-nya adalah mereka yang dinilai paling mengetahui hukum-hukum Tuhan. Mereka yang berkuasa cenderung bertindak atas nama Tuhan, seperti mereka mengambil-alih kekuasaan Tuhan, yakni dengan menggunakan kekuasaan negara, memikul tugas *ihlul-fah*. Dengan pemahaman ini, Dawam Rahardjo ingin menghindarkan umat Islam dari sikap formalistik dalam memahami teori kenegaraan. Lihat dalam M. Dawam Rahardjo, "Mencari Bentuk Negara yang Emansipatoris", dalam *Nuansa*, Desember 1984, hal. 75-77.

kongkrit, baik melalui tindakan nyata maupun konseps yang realistik bagi kepentingan umat Islam.

Achmad Syafi'i Ma'arif juga berpendapat bahwa kekuasaan politik atau negara hanyalah sebagai sarana bagi agama, bukan suatu persambungan. Karenanya slogan Islam adalah agama dan negara (*Islam al-din wa al-daulah*) hanyalah mengaburkan hakekat misi kenabian Muhammad dan bersikap tidak adil terhadap ajaran al-Qur'an. Bahkan perkataan *daulah* yang berarti negara sama sekali tidak dijumpai dalam al-Qur'an.<sup>84</sup> Pejabat Ketua PP. Muhammadiyah ini menambahkan bahwa al-Qur'an tidak tertarik sama sekali pada teori khas tentang negara yang harus diikuti umat Islam. Perhatian utama al-Qur'an adalah agar masyarakat ditegakkan atas dasar moralitas dan keadilan. Maka atas dasar nilai-nilai etik al-Qur'an-lah, bangunan politik Islam wajib ditegakkan. Tapi karena al-Qur'an tidak menegaskan bentuk khas suatu negara, maka model dan struktur kenegaraan dalam Islam bukanlah sesuatu yang tidak dapat diubah.<sup>85</sup>

Pemikiran mereka termasuk juga Abdurrahman Wahid dan Amien Rais, tentang tidak adanya "*negara Islam*" memang belum cukup teruji. Artinya, apakah mereka juga akan menolak kehadiran "*negara Islam*" ketika ada konsensus nasional di parlemen, yang ternyata sebagian besar dari mereka, tentunya setelah melewati *voting*, menghendaki bentuk "*negara Islam*"? Di sinilah mereka, terlebih Abdurrahman Wahid dan Amien Rais belum cukup teruji. Dalam hal ini, penulis sepakat dengan pandangan Umaruddin Masdar, bahwa penolakan mereka, Abdurrahman Wahid serta Amien Rais atas "*negara Islam*" lebih karena persoalan historis atas politik Islam yang penuh kontroversi dan stigma politik dalam kasus

<sup>84</sup>Pandangan A. Syafi'i Ma'arif tentang Islam dan negara, lihat dalam, "Islam, Politik, dan Demokrasi di Indonesia", dalam Bosco Carvallo, Dasrizal, *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, (Jakarta: LEPPENAS, 1983), hal. 45.

<sup>85</sup>Lihat dalam A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah ... Op. Cit.*, hal. 18. Disinggung juga dalam *Ibid.*, hal. 37-63.

pendirian "*negara Islam*".<sup>86</sup> Selain itu fakta empirik juga menunjukkan bahwa negara-negara yang mengklaim dirinya sebagai "*negara Islam*", sekedar menyebut nama seperti Irak, Lybia, Sudan, dan negara Timur Tengah lainnya, masih jauh untuk bisa disebut demokratis, bahkan di antara mereka terkadang tidak segan-segan untuk mempolitisir Islam demi melanggengkan kekuasaan *status quo*. Mereka juga terkadang dengan mengatasnamakan "*negara Islam*" justru menginjak-injak Islam itu sendiri.<sup>87</sup> Beberapa kasus lainnya menunjukkan bahwa gagasan pendirian "*negara Islam*" terkadang justru cenderung menciptakan terjadinya disintegrasi, Sudan termasuk contoh mutakhir akan hal ini, dan dalam beberapa hal juga menimpa Indonesia.

Atas dasar justifikasi ini, tampaknya yang membuat Abdurrahman Wahid dan Amien Rais cenderung menolak kehadiran "*negara Islam*". Bagi cendekiawan Muslim ini, kehadiran negara Pancasila sudah bisa bernilai *islami*, manakala nilai-nilai yang terkandung di dalamnya sudah terimplementasikan di tengah-tengah masyarakat.

*Keempat*, dalam soal demokrasi, Abdurrahman Wahid dan Amien Rais sepakat untuk menjadikan demokrasi sebagai preferensi utama dalam upaya menciptakan masyarakat ke arah yang lebih baik. Bagi keduanya, demokrasi merupakan sistem yang paling dekat dengan Islam. Dalam Islam misalnya dikenal prinsip permusyawaratan (*al-syura*), persamaan derajat (*al-musawah*), keadilan (*al-'adalah*), kebebasan (*al-hurriyyah*), sebagai prinsip dasar dalam hubungan penguasa dengan rakyatnya. Hal yang sama juga menjadi prinsip dasar bagi demokrasi.

*Kelima*, Abdurrahman Wahid dan Amien Rais juga bersepakat bahwa antara "*demokrasi atas*" dan "*demokrasi bawah*" harus berjalan secara

<sup>86</sup> Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amien Rais tentang Negara*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1990), hal. 190.

<sup>87</sup> Kenyataan empirik akan hal ini, lihat misalnya dalam Abdullah Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syariat: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, (Yogyakarta: LKiS, 1994).

berbarengan. Di tingkat elite menurut Amien Rais, harus ada tekanan-tekanan yang tidak pernah berhenti untuk merubah diri mereka. Sementara yang dibawah juga harus diberi kekuatan moril untuk memasuki tahapan yang baru, yaitu memantapkan demokrasi rakyat.<sup>88</sup> Apabila secara simultan yang di atas ditekan untuk membuka diri dan berpijak ke bumi supaya mereka tidak menjadi pemanfaat rakyat, dan yang di bawah didorong terus untuk berani mengemukakan aspirasinya sesuai dengan rumus *vox populi, vox dei*, maka proses demokratisasi akan berjalan dengan lebih cepat.

Abdurrahman Wahid juga sepakat tentang perlunya ditempuh strategi ganda secara bersamaan. Artinya ada orang-orang yang mengurus formalisasi agama dalam kehidupan bernegara melalui cara-cara dan produk-produk yang nantinya menampilkan *syi'ar* atau gebyar Islam. Sementara harus ada pula yang merebut isu-isu umum yang bukan "*khas Islam*" untuk diketola. Pemahaman yang utuh terhadap strategi ganda ini haruslah dimiliki tanpa harus dikomunikasikan secara formal. Jika hal ini sudah berjalan, terlepas siapa presidennya, dan apa bentuk pemerintahannya, keberadaan Islam akan tetap terjamin. Tinggal seberapa ukurannya. Kalau ukurannya optimal, misalnya harus menguasai lembaga kenegaraan, maka harus menunggu waktu. Akan tetapi kalau sekedar menjadi pendorong bagi berfungsinya Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*, rahmat bagi semua, rasanya tidak masalah.<sup>89</sup> Hanya saja menurut Abdurrahman Wahid, jangan sampai terjadi *overislamisasi*. Kalau ini sampai terjadi, maka Islam akan mudah dimanipulasi, kemudian disantuni begitu rupa, sehingga kemampuannya untuk berkembang dinamis, independensinya dari kekuasaan, dan kreatifitasnya sebagai lembaga yang hidup atas tenaganya sendiri akan terancam.<sup>90</sup>

<sup>88</sup>M. Amien Rais, *Representasi Umat ... Op. Cit.*, hal. 126.

<sup>89</sup>Abdurrahman Wahid, *Islam, Pluralisme ... Op. Cit.*, hal. 121.

<sup>90</sup>*Ibid.*

Karena komitmen tentang perlunya strategi ganda ini, Amien Rais misalnya mengharapkan agar Gus Dur tetap tidak masuk ICMI, dengan begitu, maka Gus Dur bisa memposisikan dirinya sebagai *counter balance* bagi ICMI. Sehingga bila sewaktu-waktu ICMI menyimpang dari *khittah*, katakanlah sampai terjebak dalam permainan politik, sebagaimana dinyakini selama ini, masih ada yang mengingatkan.<sup>91</sup>

Lepas adanya perbedaan antara Gus Dur dan Amien Rais, tampaknya kita perlu bersepakat untuk tidak mempertentangkan keduanya. Sebab apapun perbedaannya, keberadaan cendekiawan model Gus Dur dan Amien Rais sangat fungsional bagi bangsa Indonesia yang pluralistik, tidak saja dari sisi adat istiadat, ras, suku, tapi juga agama. Satu sisi Gus Dur cenderung menjadikan untuk Islam hanya sebagai *social ethics*, sementara Amien Rais cenderung menempatkan Islam sebagai "*ideologi alternatif*". Anggaplah (dan itu harus!) perbedaan antara Gus Dur dan Amien Rais benar-benar sebagai rahmat, sebagaimana menjadi keyakinan umat Islam. Atau dalam bahasanya Kang Sobary, anggaplah kehadiran Gus Dur dan Amien Rais sebagai "*musik kehidupan*", di mana setiap jenis musik berbeda nada, beda getaran, beda langgam dengan musik lainnya. Namun diam-diam masing-masing saling memperkaya dan saling melengkapi.<sup>92</sup>

### **Mengapa Beda Dan Mengapa Sama**

Abdurrahman Wahid dan Amien Rais adalah dua cendekiawan Muslim yang dikenal luas di masyarakat. Keduanya pernah secara

<sup>91</sup>Lihat M. Amien Rais, *Membangun Politik Adiluhung: Membumihkan Tauhid Sosial, Menegakkan Amar Makruf Nahi Munkar*, (Bandung: Zaman, 1998), hal. 248-249. Lihat juga dalam M. Amien Rais, "Representasi Umat Harus Diperjuangkan" dalam Arief Affandy, *Islam Demokrasi Atas Bauwahi... Op. Cit.*, hal. 130.

<sup>92</sup>Pandangan Sobary lihat Mohammad Sobary, "Para Tokoh dan Problem Kepemimpinan Umat: sebuah Kata Pengantar", dalam Dedy Djamiluddin Malik, Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, dan Jalaluddin Rahmat*, (Bandung: Zaman, 1998), hal. 13-20.

bersamaan menjadi orang nomor satu di organisasi, Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Keduanya, sebagaimana dipaparkan di atas, juga memiliki perbedaan dan persamaan dalam pemikiran politiknya. Berikut ini penulis akan paparkan beberapa faktor penyebab terjadinya perbedaan dan persamaan tersebut. *Pertama*, latarbelakang pendidikan. Dalam kasus Abdurrahman Wahid dan Amien Rais, *basic* pendidikan memang tidak terlalu *significant* atau tidak mempunyai korelasi yang berarti. Abdurrahman Wahid yang mempunyai latarbelakang pendidikan pesantren tradisional dan pendidikan di Timur Tengah, yang selama ini dikenal "*serem*", nyatanya lebih bisa bersikap liberal, moderat, dan bisa menghargai atau toleran terhadap pluralisme yang ada di masyarakat, terlebih dalam soal agama. Sebaliknya, Amien Rais yang mendapat pendidikan di Barat, yang identik dengan demokrasi, liberalisme, dan sekularisme, justru cenderung bersikap anti-liberalisme, anti-sekularisme, menutup diri (*eksklusif*), dan kurang menghargai pluralisme sebagai suatu kenyataan yang ada di masyarakat, terlebih dalam hal agama.

*Kedua*, persinggungannya dengan kelompok-kelompok pergerakan. Dibanding dengan faktor yang pertama, faktor yang kedua ini tampaknya lebih mempunyai korelasi dengan perbedaan yang dimiliki Abdurrahman Wahid dan Amien Rais. Abdurrahman Wahid selama ini lebih banyak bersinggungan dengan kelompok-kelompok LSM, atau pergerakan-pergerakan lainnya yang lebih berorientasi kerakyatan, yang di dalamnya cukup plural dari sisi keanggotaan, dan cukup kental dengan wacana-wacana pemberdayaan *civil society*. Sehingga wajar kalau kemudian Abdurrahman Wahid tumbuh menjadi sosok cendekiawan yang dekat dengan gerakan-gerakan kerakyatan, dan pemberdayaan *civil society*. Sebaliknya, Amien Rais yang lebih banyak bersinggungan dengan *khalaqah-khalaqah* keislaman atau gerakan-gerakan yang lebih berorientasi pada keislaman, dan wacananya juga lebih banyak berputar pada persoalan keislaman, menjadikan Amien Rais sebagai cendekiawan



Muslim yang eksklusif, sensitif, dan terkesan reaktif terhadap gerakan-gerakan atau kelompok-kelompok lain yang dianggap membahayakan eksistensi umat Islam.

*Ketiga*, menyangkut *background* organisasi. Abdurrahman Wahid berasal dari NU, sebuah organisasi "*tradisional*" terbesar di Indonesia yang lahir di Kertopaten, Surabaya, pada 16 Rajab 1344 H, bertepatan dengan 31 Januari 1926 M, dan didirikan oleh KH. Hasyim Asy'ari, kakek Gus Dur sendiri. Faham yang dianutnya adalah *ahl al-sunnah wa al-jama'ah*. Faham ini, sebagaimana telah disinggung dalam bab terdahulu, dikenal sebagai faham moderat, dengan selalu berusaha mengambil "*jalan tengah*" (*tawasuth*) yang selalu berpikiran moderat, akomodatif, dan fleksibel. Faham ini juga berpendirian bahwa Islam adalah agama fitrah yang berwatak menyempurnakan segala kebaikan yang ada pada manusia dan meluruskan yang menyimpang dari kefitrahannya. Islam datang bukan untuk menghapus segala sesuatu yang ada atau merolak segala sesuatu yang akan ada pada manusia, bangsa, suku, dan sebagainya, tetapi Islam berwatak "*akomodatif-selektif*". Watak Sunni yang seperti ini, dalam banyak hal telah ikut mengantarkan Abdurrahman Wahid sebagai cendekiawan yang moderat, toleran terhadap perbedaan pendapat, dan bersedia menerima kebenaran yang berasal dari luar agamanya.

Sebaliknya Amien Rais berasal dari Muhammadiyah, sebuah ormas modern yang lahir di Kauman, Yogyakarta, pada 8 Dzulhijjah 1330 H, bertepatan dengan 18 Nopember 1912 M, dan didirikan oleh KH. Ahmad Dahlan. Muhammadiyah juga dikenal sebagai penganut *faham ahl al-sunnah wa al-jama'ah*, namun sebagaimana sudah disinggung dalam bab terdahulu, Muhammadiyah "*kurang serius*" mengamalkannya. Muhammadiyah juga identik dengan gerakan *ama' maku'uf nahi munkar* dan dekat dengan faham Wahabi, yang lebih menekankan puritanisme atau pemurnian terhadap ajaran-ajaran Islam dari *tahayul*, *bid'ah*, dan *churafat* atau dikenal dengan TBC. Dalam berpolitik, Muhammadiyah mempunyai kecenderungan

untuk bersikap legal-formalistik. Sebagai orang Muhammadiyah, pemikiran Amien Rais tampaknya banyak terbentuk oleh pemahamannya terhadap Muhammadiyah.

Dan *keempat*, faktor geneologi. Abdurrahman Wahid lahir dari pusaran warga nahdliyin atau "*darah biru*" NU. Gus Dur merupakan anak dari KH. A. Wahid Hasyim. KH. A. Wahid Hasyim sendiri merupakan anak dari *Khadratu al-Syaikh* KH. Muhammad Hasyim Asy'ari. Sementara ibunya, Nyai Hj. Siti Salekhah merupakan anak dari KH. Bisri Syamsuri. Dari geneologi ini, pengaruh kuat tampaknya datang dari ayahnya. KH. A. Wahid Hasyim termasuk kyai di zamannya yang, *pertama*, memiliki jiwa toleransi yang tinggi terhadap perbedaan paham dan bersikap proporsional dalam menyikapi setiap persoalan yang dihadapi. *Kedua*, juga mempunyai kepedulian yang besar terhadap peningkatan kualitas hidup umat Islam. Dan *ketiga*, sikap kritisnya yang tak pernah padam, meskipun menyangkut umat Islam sendiri.

Watak KH. A. Wahid Hasyim ini tampaknya sangat berbekas pada diri Abdurrahman Wahid. Dalam berbagai perilakunya Gus Dur tampak lebih mencerminkan perilaku ayahnya yang toleran, peduli, dan kritis terhadap sesuatu hal yang dirasa tidak berkenan dengan hati nuraninya. Sikap KH. A. Wahid Hasyim yang toleran, menjunjung tinggi nilai-nilai kebebasan, juga terasa sekali di lingkungan keluarga KH. A. Wahid Hasyim. Katakanlah dalam soal partai politik, sangat plural sekali. Gus Dur menjadi orang yang membidani lahirnya Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Aisyah Hamid Baidhawi, memilih aktif di Partai Golkar. Sementara Sholeh Salahuddin, aktif di Partai Kebangkitan Umat (PKU). Dan Hasyim Wahid (Iim), oleh Gus Dur disarankan ikut membantu Megawati Soekarno Putri, sebagai salah satu Ketua PDI Perjuangan.

Sementara Amien Rais dilahirkan dari sebuah keluarga yang berasal dari Muhammadiyah *minded*. Bapakny, Suhud Rais (Alm) adalah alumni Muallimin Muhammadiyah, yang semasa hidupnya pernah bekerja

sebagai pegawai kantor Departemen Agama. Sementara ibunya, Sudalmiyah, pernah cukup lama menjadi Ketua Aisyi'ah Surakarta. Selain itu, juga pernah menjadi tenaga pengajar di Sekolah Guru Kepandaian Puteri (SGKP) Negeri dan termasuk salah satu pendiri Sekolah Bidan Aisyi'ah, Surakarta.

Kedua orang tuanya termasuk sangat disiplin dalam mendidik anak-anaknya, terlebih dalam soal agama. Bukan hanya itu, ibunya juga selalu mengajarkan hidup bersahaja dan sederhana. Ibunya juga mengajari anak-anaknya untuk selalu bersikap lemah-lembut dan tegas dalam melihat ketidak-adilan atau kemunkaran. Hasil pendidikan kedua orang tuanya ini tampak membekas pada diri Amien Rais. Amien Rais menjadi terbiasa dengan perbuatan *amar makruf nahi munkar*. Hasil didikkan orang tuanya tampak tercermin dari sikap Amien Rais dalam menyikapi berbagai persoalan yang berkembang di masyarakat, dari persoalan ekonomi sampai pada persoalan politik.

Meskipun mengaku memiliki sisi-sisi perbedaan dengan Abdurrahman Wahid, namun Amien Rais sendiri mengakui bahwa dirinya dengan Abdurrahman Wahid sebenarnya lebih banyak kesamannya, ketimbang perbedaannya. Perbedaan yang paling menonjol menurut Amien Rais, sebenarnya lebih pada sisi metodologinya, sementara secara substansial sama. Amien Rais misalnya menyontohkan, kalau dirinya memperjuangkan demokrasi, Abdurrahman Wahid juga memperjuangkan demokrasi, sehingga kemungkinan besar ada interaksinya. Lain kalau yang satu memperjuangkan demokrasi, sementara yang satunya lagi memperjuangkan otoriterisme, mustahil akan tercipta interaksi.<sup>93</sup>

Abdurrahman Wahid juga mengakui bahwa dirinya dengan Amien Rais lebih banyak persamaan. Abdurrahman Wahid misalnya mengatakan, "*ngapun kok ribut-ribut mengenai perbedaannya, wong persamaannya*

<sup>93</sup>Lihat dalam Eftendy Choirie, *Gris Dur - Pak Harto: Hikmah Salaman Genggong*, (Jakarta: Berita Yudha Press, 1996), hal. 138.

juga cukup besar. Orang berbeda pendapat itu wajar, dan itu bukan berarti bermusuhan".<sup>94</sup> Apa yang dikatakan Abdurrahman Wahid ini secara filosofis benar adanya. Gus Dur sendiri mengakui bahwa dirinya Muhammadiyah tidak sulit, mengingat dirinya pernah tinggal di lingkungan keluarga Muhammadiyah selama tiga tahun, yaitu di rumah seorang ketua Majelis Tarjih Muhammadiyah. Karenanya tidak heran bila Abdurrahman Wahid mengetahui secara persis apa itu Muhammadiyah. Dan menurut Abdurrahman Wahid antara NU dan Muhammadiyah tidak ada perbedaan yang mendasar.<sup>95</sup> Muhammadiyah di sini lebih ditekankan, mengingat persepsi berbeda antara Gus Dur dengan Amien Rais ujung pangkalnya lebih banyak karena perbedaan dari sisi organisasi.

Hal lainnya yang menjadi penyebab persamaan adalah menyangkut keprihatinan bersama akan nasib bangsa Indonesia. Sebagaimana dinyatakan Amien Rais bahwa persoalan mendasar bangsa saat ini adalah, *pertama*, menyangkut proses demokratisasi, di mana prinsip-prinsip dasar dari demokrasi belum sepenuhnya termanifestasikan dalam kehidupan berbangsa, bernegara, dan bermasyarakat. *Kedua*, menyangkut pemerintahan yang bersih (*clean government*). Hal ini ditandai dengan masih menjamurnya praktek-praktek nepotisme, korupsi, dan kolusi (NKK), ditambah dengan manipulasi. *Ketiga*, masih lemahnya penegakkan keadilan. Dalam soal ini, pemerintah tampaknya belum mempunyai political will dan political art. *Keempat*, menyangkut pengembangan sumber daya manusia. Dan *kelima*, persatuan dan kesatuan bangsa. Masalah ini penting sekali, mengingat keberadaan Indonesia sebagai negara bangsa (nation state) yang multi-etnik, multi-ras, bahasa, dan multi-agama. Konsekwensinya, bangsa Indonesia tidak boleh sedikit pun lengah terhadap setiap gejala yang menjurus pada kecenderungan disintegrasi

<sup>94</sup> Abdurrahman Wahid, "Jangan Pakai Islam sebagai Bendera", dalam *Tias*, 12 Desember 1996.

<sup>95</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, "Saya Tinggal di Rumah Tokoh Muhammadiyah", dalam Fokus Utama, *Semesta*, Edisi 11/Tahun XI/ 28 Februari 1997.

bangsa. Beberapa kasus mutakhir, seperti keinginan menuntut referendum sebagian masyarakat Aceh, Kasus Ambon, dan Kasus Irian Jaya, setidaknya mengindikasikan akan hal ini.

Berangkat dari kelima hal ini, Abdurrahman Wahid dan Amien Rais mencoba mencari solusi "*cerdas*" guna mengatasinya. Abdurrahman Wahid misalnya, semenjak akhir 1970-an atau tepatnya sekembalinya dari Timur Tengah langsung bergulat dengan gerakan-gerakan atau LSM-LSM yang langsung berorientasi pada kerakyatan. Begitu halnya Amien Rais, sekembalinya dari Amerika Serikat, 1980-an, langsung melibatkan diri dengan gerakan-gerakan keislaman. Kesannya memang elitis dan eksklusif, namun tujuannya adalah sama, yaitu mencoba mengatasi permasalahan yang menimpa bangsa ini. Hanya saja ruang lingkup gerakan Amien Rais terbatas pada kelompok Islam, sebagai kelompok mayoritas. Adapun perkara dalam soal strategi keduanya berbeda, itu persoalan lain, dan ini bagi penulis tidak terlalu *significant*.

Selain itu, dalam studi ini penulis juga menemukan adanya konsistensi pemikiran yang linier pada diri Abdurrahman Wahid. Semenjak kedatangannya dari Timur Tengah sampai dengan saat ini, pemikiran Abdurrahman Wahid selalu berkutat pada persoalan hubungan agama dan negara, demokrasi, toleransi, pluralisme, dan juga pembelaan terhadap kelompok-kelompok minoritas. Pemikiran politik Abdurrahman Wahid juga tampaknya "*sudah selesai*", sehingga walaupun muncul pemikiran-pemikiran yang "*baru*", hemat penulis, itu hanya merupakan pengembangan dari pemikiran-pemikiran yang sudah ada.

Sementara dalam diri Amien Rais, penulis menemukan sesuatu yang baru, yaitu adanya (proses) dinamisasi pemikiran politik. Selama ini, pemikiran (dan juga sikap) politik Amien Rais lebih menunjukkan jati-dirinya sebagai cendekiawan Muslim formalistik, fundamentalis, dan dipandang cukup radikal. Amien Rais selama ini dipandang sebagai sosok yang antipati terhadap kelompok-kelompok minoritas, terlebih Kristen.

Namun sejalan dengan perjalanan politik bangsa, pemikiran politik mulai mengalami perubahan atau lebih tepatnya proses dinamisasi. Proses ini setidaknya dimulai semenjak Amien Rais menawarkan konsep "*Sukses 1998: Suatu Keharusan*", lewat sidang Tanwir Muhammadiyah, Surabaya, Desember 1993.

Meskipun perubahan Amien Rais masih lebih banyak berkutat pada persoalan-persoalan yang menyangkut sikap politik, namun ranah-ranah pemikiran politik juga mulai dimasuki. Amien Rais misalnya menawarkan konsep "*koalisi bersih*", menawarkan bentuk "*negara federal*", dan termasuk sikapnya yang semakin lunak terhadap kelompok minoritas. Semua ini menunjukkan adanya perubahan pemikiran politik pada diri Amien Rais. Dan perubahan pemikiran politiknya ini, terlebih menyangkut hubungan agama dan negara, tampaknya masih memungkinkan untuk berkembang di masa-masa mendatang.

Akhirnya, sebagai studi yang mengkaji pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais, studi ini tentunya belum cukup memadai. Apalagi studi ini dilakukan di kala subyek dari studi ini masih hidup, sehingga sangat mungkin akan munculnya pemikiran-pemikiran baru lainnya yang masih terkait dengan persoalan hubungan agama dan negara. Namun lepas dari semua itu, penulis merasa yakin, bahwa studi ini masih tetap bermanfaat, setidaknya bagi mereka yang ingin melakukan kajian awal tentang pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais. Studi ini juga sedikit banyak akan bermanfaat bagi mereka yang ingin mengetahui lebih jauh sosok Abdurrahman Wahid dan Amien Rais.

## BAB VII PENUTUP

Sebagai penelitian yang mengkaji pemikiran politik dua cendekiawan Muslim terkemuka, Gus Dur dan Mas Amien, penelitian ini tentunya belum cukup memadai. Mengingat penelitian ini dilakukan di kala subyek dari penelitian ini masih hidup, sehingga masih sangat memungkinkan munculnya perubahan-perubahan dalam pemikiran politiknya. Meski begitu, penulis merasa yakin bahwa penelitian ini masih akan tetap bermanfaat, setidaknya bagi mereka yang ingin melakukan kajian awal tentang pemikiran politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais. Penelitian ini juga sedikit banyak akan bermanfaat bagi mereka yang ingin mengetahui lebih jauh siapa Abdurrahman Wahid dan siapa Amien Rais.

Sebagai bab terakhir, maka dalam bab ini akan diuraikan bagian kesimpulan. Dalam kesimpulan yang juga merupakan sistesis atau generalisasi dari pembahasan, sekurang-kurangnya akan diuraikan jawaban terhadap rumusan masalah dan hal baru yang ditemukan dalam penelitian ini.

Sebagai cendekiawan yang berlatarbelakang *Sunni*, pemikiran politik Abdurrahman Wahid lebih banyak mendasarkan pada pendekatan "*serba fiqh*", yang menekankan penggunaan metodologi (*manhaj*) teori hukum (*ushul fiqh*) dan kaidah-kaidah hukum (*qawaid al-fiqhiyah*) dalam kerangka pembuatan suatu sintesis untuk melahirkan gagasan baru sebagai upaya menjawab perubahan-perubahan aktual di masyarakat. Karakteristik lainnya, Abdurrahman Wahid selalu berusaha mengambil sikap moderat (*tawassuth*), dan tidak mau mengambil jalan yang paling ekstrim (*tatharuf*), atau mengambil jalan paling lunak.

Abdurrahman Wahid mengemas perpaduan karakteristik pemikirannya dalam bentuk kontekstualisasi ajaran Islam yang populer

dengan istilah "*pribuminisasi Islam*". Lewat gerakan ini, Abdurrahman Walid mencoba menerapkan Islam lewat perpaduan antara nilai-nilai tradisional dengan nilai-nilai modern. "*Pribuminisasi Islam*" dilihat sebagai kebutuhan, bukan sebagai upaya menghindari polarisasi antara Islam dengan budaya lokal, dan juga bukan dimaksudkan untuk mensejajarkan atau mensubordinasikan Islam dengan budaya lokal.

Abdurrahman Wahid menjadikan Islam hanya sebagai *social ethics* dengan fungsi *complementary*, pemberi warna dan penghubung sekaligus melayani berbagai kebudayaan lokal. Islam di sini hanyalah satu dari sekian mata-rantai peradaban manusia. Oleh karena itu sumbangan Islam juga harus diberikan dalam kerangka kebersamaan, bukannya menyendiri di luar sejarah. Jika Islam difungsikan sebagai satu-satunya kebenaran, sedang yang lain harus mengalah, maka Islam akan menjadi agama yang eksklusif.

Dalam soal ideologi, Abdurrahman Wahid melihat dari sisi fungsinya, yaitu sebagai alat pemersatu bangsa dan pemberi arah bagi penyelenggaraan pemerintahan negara. Penggunaan ideologi untuk kepentingan yang lebih sempit, katakanlah sebagai pemberi legitimasi bagi keberlangsungan rezim yang otoriter, justru hanya akan mendorong kehancuran ideologi itu sendiri. Dalam pandangan Abdurrahman Wahid, antara ideologi dan agama tidak seharusnya diidentikan secara menyeluruh, mengingat fungsi keduanya berbeda. Pancasila merupakan landasan hidup dalam berbangsa dan bernegara, dan karenanya harus mampu mewadahi aspirasi agama-agama dan menopang kedudukannya secara fungsional. Sementara agama merupakan landasan keimanan bagi masyarakat, dan menjadi unsur motivator yang memberikan warna spritual kepada kegiatan mereka. Dengan perbedaan ini, maka pertama, pertama, ideologi tidak dibenarkan memfungsikan diri sebagai agama. Dan kedua, agama tidak dibenarkan memposisikan sebagai ideologi negara, apalagi dalam masyarakat yang plural secara agama. Abdurrahman Wahid



cenderung menempatkan Islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamin*, termasuk bagi mereka yang tidak beragama Islam tanpa harus memeluknya sebagai agama. Dan ini menurut Abdurrahman Wahid, bisa terwujud tanpa harus menjelma sebagai "*ideologi negara*" yang sifatnya mengikat seluruh warga negara. Menjadikan Islam atau agama apapun sebagai "*ideologi alternatif*" dalam negara yang pluralistik, dalam pandangan Abdurrahman Wahid, justru akan memicu disintegrasi.

Bagi Abdurrahman Wahid, negara dengan dasar Pancasila merupakan bentuk final, yang memungkinkan semua orang Indonesia hidup bersama-sama dalam sebuah negara kesatuan nasional non-Islam. Islam sendiri menurut Abdurrahman Wahid, tidak mempunyai konsep negara, tentunya dalam artian formal. Lagi pula dengan menjadikan agama sebagai "*ideologi alternatif*", sama halnya akan menempatkan warga negara lain yang menganut agama yang bukan menjadi agama negara menjadi warga negara kelas dua.

Abdurrahman Wahid menolak secara tegas terhadap upaya-upaya untuk menjadikan agama apa pun, termasuk Islam, berfungsi suplemen dalam negara. Sebab itu hanya akan menciptakan hubungan yang manipulatif antara agama dan negara, yaitu hanya sekedar menyediakan simbol-simbol agama sebagai legitimasi bagi rezim yang berkuasa.

Sementara Amien Rais mendasarkan pemikirannya dengan menggunakan pendekatan *tauhid*, yang merupakan intisari dari ajaran al-Qur'an dan Hadits. Konsekwensi orang yang ber-*tauhid* adalah menolak dan berani mengatakan "*tidak*" kepada "*tuhan*" (*ilah*) selain Allah, yang dalam al-Qur'an dinisbatkan sebagai *thaghut* (tiran). Selain itu, Amien Rais juga mendasarkan pemikirannya pada pendekatan *syari'ah*. Dalam pandangan Amien Rais, *syari'ah* adalah suatu sistem hukum yang lengkap dan terpadu. Namun karena suatu hukum hanya bisa dilaksanakan jika ada otoritas yang melaksanakan penerapan hukum (*law enforcement*), maka *syari'ah* memerlukan adanya kekuasaan politik. Dan yang memiliki

kekuasaan untuk melaksanakan penerapan hukum itu adalah negara, karenanya dalam pandangan Islam, negara adalah penjaga *syari'ah*, supaya *syari'ah* tidak mengalami kemerosotan (*deterioration*) dan penyelewengan.

Meskipun mempunyai pandangan yang sama dengan Abdurrahman Wahid tentang tidak adanya konsep negara dalam al-Qur'an dan Hadits, namun Amien Rais tampak masih begitu mengidealkan berdirinya sebuah negara yang berlandaskan pada *syari'ah*. Dalam pandangan Amien Rais, *syari'ah* secara substansial sejalan dengan prinsip-prinsip atau nilai-nilai demokrasi, karena di dalamnya terkandung prinsip-prinsip seperti musyawarah (*syura*), kebebasan (*al-huriyyah*), keadilan (*al-'adalah*), dan juga pertanggung-jawaban (*accountability*) penguasa di hadapan rakyatnya. Sebagai konsekwensinya, maka negara yang berlandaskan pada *syari'ah* atau prinsip-prinsip Islam tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip yang terkandung dalam demokrasi.

Namun Amien Rais juga cukup rasional dan realitis, bahwa negara yang berlandaskan pada *syari'ah* dalam sebuah negara yang heterogen, pluralistik seperti Indonesia adalah sesuatu yang mustahil untuk direalisasikan. Resikonya terlalu mahal. Apalagi negara yang bersadarkan pada *syari'ah* atau "negara Islam" sendiri bagi sebagian kalangan umat Muslim Indonesia dan kalangan minoritas lainnya yang *phobia* terhadap Islam, masih merupakan "momok" yang menakutkan.

Bagi Mas Amien, negara yang mendasarkan pada Pancasila, justru bisa bernilai lebih *islami*, manakala prinsip-prinsip yang terkandung dalam *syari'ah* bisa termanifestasikan dalam kehidupan sehari-hari di masyarakat. Amien Rais justru tidak simpatik dengan negara-negara yang mengaku berlandaskan pada *syari'ah*, namun dalam prakteknya justru sangat bertentangan dengan nilai-nilai dasar atau *syari'ah* Islam itu sendiri.

Abdurrahman Wahid dan Amien Rais juga sama-sama bersepakat untuk menjadikan demokrasi sebagai preverensi utama dalam melakukan gerakan, ketimbang sistem-sistem politik lainnya. Bedanya, Abdurrahman

Wahid mencoba melihat demokrasi dari sudut pemberdayaan *civil society*. Sementara Amien Rais cenderung menggunakan jaringan kekuasaan yang cenderung *elitis* dan *eksklusif*.

Abdurrahman Wahid mengakui adanya prinsip mayoritas dalam bernegara, namun sebaiknya itu dilakukan lewat proses demokratisasi. Karena hanya lewat demokratisasi ini, beragam kepentingan politik masyarakat dapat dipersatukan, terlebih yang melibatkan kelompok agama-agama. Demokratisasi menurut Abdurrahman Wahid bisa mengubah keterceraiberaian masing-masing kelompok, menjadi berputar bersama-sama menuju arah kedewasaan, kemajuan, dan integritas bangsa.

Melalui demokrasi, selain umat Islam sebagai kekuatan mayoritas juga bisa terjamin keberadaannya, umat Islam juga dapat memberikan jaminan perlindungan, baik kepada kelompok "*sekuler*" yang selama ini negara agama, maupun kelompok agama-agama lain yang selama ini "*ngeri*" melihat kekuatan Islam. Menurut Abdurrahman Wahid, hal ini perlu dijelaskan guna mencegah adanya kecenderungan pada diri golongan Islam yang senantiasa mengidentifikasikan kelompok atau agama lain ancaman yang "*berbahaya*" bagi umat Islam.

Sementara Amien Rais cenderung memperjuangkan demokratisasi lewat proses yang cenderung *elitis* dan *eksklusif*. Ini misalnya tergambar dari konsepnya tentang politik representasi, yang begitu dikedepankan, ketimbang proses demokratisasi. Sementara Abdurrahman Wahid menghendaki representasi politik tercipta secara alamiah, *sunatullah*. Sebab kalau representasi politik harus dipaksakan, maka cenderung kontraproduktif terhadap proses demokratisasi yang sedang berjalan. Dalam hal ini, Abdurrahman Wahid lebih mengedepankan demokrasi ketimbang representasi politiknya.

Perbedaan pandangan antara Abdurrahman Wahid dan Amien Rais tentang demokrasi, banyak dipengaruhi karakteristik pemikirannya. Abdurrahman Wahid menjadikan Islam sebagai *social ethics* yang berfungsi

komplemenier bagi nilai-nilai demokrasi. Jadi Islam di sini tidak menjadi unsur dominan dalam negara, sehingga antara Islam dengan demokrasi terjadi hubungan *simbiosis mutualisme*. Posisi ini memungkinkan Islam untuk ikut mengupayakan terciptanya proses demokratisasi.

Sementara Amien Rais melihat demokrasi sebagai sistem yang lebih bisa menjamin tegaknya nilai-nilai Islam dan juga kepentingan politik umat Islam. Sebab hanya lewat demokrasi inilah politik representasi umat Islam bisa tercapai. Dengan kata lain, posisi demokrasi di sini lebih merupakan garansi bagi terciptanya representasi politik.

Ada tiga faktor fundamental menyebabkan perbedaan pemikiran Abdurrahman Wahid dan Amien Rais. *Pertama*, latarbelakang pendidikan. Faktor ini memang tidak terlalu *significant* atau tidak mempunyai korelasi berarti. Abdurrahman Wahid dengan latarbelakang pendidikan pesantren tradisional dan pendidikan di Timur Tengah, yang selama ini dikenal "*serem*", nyatanya lebih bisa bersikap liberal, moderat, bisa menghargai atau toleran terhadap pluralisme yang ada di masyarakat, terlebih dalam soal agama. Sebaliknya, Amien Rais yang pendapat pendidikan di Barat, yang identik dengan demokrasi, liberalisme, dan sekularisme, cenderung bersikap anti liberalisme, sekularisme, eksklusif, dan kurang menghargai pluralisme agama.

*Kedua*, persinggungannya dengan kelompok pergerakan. Abdurrahman Wahid selama ini lebih banyak bersinggungan dengan LSM-LSM, atau pergerakan lainnya yang berorientasi kerakyatan, dan cukup kental dengan wacana-wacana pemberdayaan *civil society*. Sebaliknya, Amien Rais lebih banyak bersinggungan dengan *khulafah-khulafah* keislaman atau gerakan-gerakan yang lebih berorientasi keislaman, dan wacananya juga lebih banyak berputar pada persoalan keislaman.

*Ketiga*, menyangkut *background* organisasi. Abdurrahman Wahid berasal dari NU, sebuah organisasi "*tradisional*" terbesar di Indonesia yang

lahir di Kertopaten, Surabaya. Faham yang dianutnya adalah *ahl al-sunnah wa al-jama'ah*. Faham ini dikenal sebagai faham moderat, akomodatif, dan fleksibel. Sementara Amien Rais berasal dari Muhammadiyah, sebuah ormas modern yang lahir di Kauman, Yogyakarta. Muhammadiyah juga dikenal sebagai penganut *faham ahl al-sunnah wa al-jama'ah*, namun sebagaimana sudah disinggung dalam bab terdahulu, Muhammadiyah “kurang serius” mengamalkannya. Muhammadiyah juga identik dengan gerakan *amar makruf nahi munkar*. Ajaran-ajaran Muhammadiyah dekat dengan Faham Wahabi, yang lebih menekankan *puritanisme* atau pemurnian terhadap ajaran-ajaran Islam dari *tahayul*, *bid'ah*, dan *churafat* atau dikenal dengan TBC, dalam berpolitik mempunyai kecenderungan legal-formalistik.

Dan *keempat*, faktor *geneologi*. Abdurrahman Wahid lahir dari pusaran warga *nahdliyin*. Abdurrahman Wahid merupakan anak dari KH. A. Wahid Hasyim. KH. A. Wahid Hasyim sendiri merupakan anak dari *Khadratu al-Syaikh* KH. Muhammad Hasyim Asy'ari. Sementara ibunya, Siti Salekhah merupakan anak dari KH. Bisri Syamsuri. Dari *geneologi* ini, pengaruh kuat datang dari ayahnya, KH. A. Wahid Hasyim termasuk kyai di zamannya yang, *pertama*, memiliki jiwa toleransi yang tinggi terhadap perbedaan paham dan bersikap proporsional dalam menyikapi setiap persoalan yang dihadapi. *Kedua*, juga mempunyai kepedulian yang besar terhadap peningkatan kualitas hidup umat Islam. Dan *ketiga*, sikap kritisnya yang tak pernah padam, meskipun menyangkut umat Islam sendiri.

Dalam perilakunya, Abdurrahman Wahid tampak lebih mencerminkan perilaku ayahnya yang toleran, peduli, dan kritis terhadap sesuatu hal yang dirasa tidak berkenan dengan hati nuraninya. Sikap KH. A Wahid Hasyim yang toleran, menjunjung tinggi nilai-nilai kebebasan, juga terasa sekali di lingkungan keluarga KH. A. Wahid Hasyim. Katakanlah dalam soal partai politik, sangat plurai sekali. Abdurrahman

Wahid menjadi orang yang membidani lahirnya Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Aisyah Hamid Baidhawi, memilih aktif di Partai Golkar. Sementara Sholeh Salahuddin, aktif di Partai Kebangkitan Umat (PKU). Dan Hasyim Wahid (Im), oleh Abdurrahman Wahid disarankan ikut membantu Megawati Soekarno Putri, sebagai salah satu Ketua PDI Perjuangan.

Sementara Amien Rais lahir dari keluarga yang tergolong Muhammadiyah *minded*. Bapakny, Suhud Rais (Alm) adalah alumni dari Muallimin Muhammadiyah. Sementara ibunya, Sudalmiyah, pernah menjadi Ketua Aisyi'ah Surakarta, dan termasuk salah satu pendiri Sekolah Bidan Aisyi'ah, Surakarta.

Kedua orang tuanya termasuk sangat disiplin dalam mendidik anak-anaknya, terlebih dalam soal agama. Bukan hanya itu, ibunya juga selalu mengajarkan hidup bersahaja dan sederhana. Ibunya juga mengajari anak-anaknya untuk selalu bersikap lemah-lembut dan tegas dalam melihat ketidak-adilan atau kemunkaran. Hasilnya ini tampak membekas pada diri Amien Rais. Amien Rais menjadi terbiasa dengan perbuatan *amar makruf nahi munkar*. Hasil didikan orang tuanya tampak tercermin dari sikap Amien Rais dalam menyikapi berbagai persoalan yang berkembang di masyarakat, dari soal ekonomi sampai politik.

Ada beberapa hal yang menunjukkan persamaan pemikiran. *Pertama*, karakteristik pemikiran Abdurrahman Wahid dan Amien Rais berangkat dari *syari'ah*. Bedanya, Abdurrahman Wahid lebih suka menjadikan *syari'ah* sebagai *social ethics* yang berfungsi komplementer, sementara Amien Rais cenderung menjadikan *syari'ah* sebagai "*ideologi alternatif*". *Kedua*, Abdurrahman Wahid dan Amien Rais sama-sama bersepakat bahwa Pancasila sebagai dasar negara merupakan sesuatu yang final, dan menolak setiap upaya untuk menghadirkan "*negara Islam*" di Indonesia.

*Ketiga*, dalam soal hubungan Islam dan negara, Abdurrahman Wahid dan Amien Rais juga bersepakat bahwa dalam Islam, baik di al-

Qur'an maupun Hadits, tidak ada konsep tentang negara, yang ada hanyalah seperangkat nilai yang inheren dengan nilai-nilai demokrasi. Dan keempat dalam soal demokrasi, Abdurrahman Wahid dan Amien Rais sepakat untuk menjadikan demokrasi sebagai preferensi utama dalam upaya menciptakan masyarakat ke arah yang lebih baik. Abdurrahman Wahid dan Amien Rais juga bersepakat bahwa antara "*demokrasi atas*" dan "*demokrasi bawah*" tidak perlu dipertentangkan, dan sebaliknya, harus berjalan secara berbarengan.

Meskipun memiliki perbedaan-perbedaan, baik Abdurrahman Wahid maupun Amien Rais, sama-sama mengakui memiliki banyak kesamaan, ketimbang perbedaan. Amien Rais menyontohkan, kalau dirinya memperjuangkan demokrasi, Abdurrahman Wahid juga memperjuangkan demokrasi, sehingga kemungkinan besar ada interaksinya. Lain kalau yang satu memperjuangkan demokrasi, sementara yang satunya lagi memperjuangkan otoriterisme, mustahil akan tercipta interaksi. Abdurrahman Wahid juga mengakui bahwa dirinya dengan Amien Rais lebih banyak persamaan. Apalagi Abdurrahman Wahid sendiri mengaku bahwa dirinya dengan Muhammadiyah tidak sulit, mengingat dirinya pernah hidup selama tiga tahun di lingkungan Muhammadiyah, yaitu di rumah seorang anggota Majelis Tarjih Muhammadiyah.

Dalam penelitian ini, peneliti menemukan adanya pemikiran yang konsisten dan linier pada diri Abdurrahman Wahid. Semenjak kedatangannya dari Timur Tengah sampai dengan saat ini, pemikiran Abdurrahman Wahid selalu berputar pada persoalan hubungan agama dan negara, demokrasi, toleransi, pluralisme, dan pembelaan terhadap kelompok-kelompok minoritas. Pemikiran politik Abdurrahman Wahid ini juga tampaknya "*sudah selesai*", dan walaupun nanti muncul pemikiran-pemikiran Abdurrahman Wahid yang baru, hemat penulis, itu hanya merupakan pengembangan dari pemikiran-pemikiran yang sudah ada.

Sementara dalam diri Amien Rais, penulis menemukan sesuatu yang baru, yaitu adanya (proses) dinamisasi pemikiran politik. Selama ini, pemikiran-pemikiran (dan juga sikap) politik Amien Rais lebih menunjukkan jadi dirinya sebagai cendekiawan Muslim yang fundamentalis, radikal, dan cenderung *eksklusif*. Amien Rais selama ini dipandang sebagai sosok yang anti-pati terhadap kelompok-kelompok minoritas, terlebih Kristen. Namun sejalan dengan perjalanan sejarah politik bangsa, pemikiran-pemikiran politik Amien Rais mulai mengalami perubahan atau lebih tepatnya (proses) dinamisasi. Proses ini setidaknya dimulai semenjak Mas Amien menawarkan konsep, "suksesi 1998 sebagai suatu keharusan", lewat Tanwir Muhammadiyah, Surabaya, 1993.

Sesudah menggulirkan ide suksesi kepemimpinan nasional ini, pelan tapi pasti, citra Amien Rais mulai berubah, dari sosok yang "*keras*" terhadap kelompok lain, eksklusif, menjadi sosok yang inklusif, toleran terhadap umat agama lain, dan menghargai pluralisme bangsa. Perubahan Amien Rais ini juga tampak dari sikap politiknya. Amien Rais misalnya, lebih suka mendirikan PAN, yang mencerminkan *inklusifisme*, ketimbang misalnya bergabung dengan PPP, PBB, atau Partai Keadilan, yang mengklaim sebagai "*partai Islam*".

Meskipun perubahan Amien Rais masih lebih banyak berkuat pada persoalan-persoalan yang menyangkut sikap politik, namun ranah-ranah pemikiran politik juga sudah mulai dimasuki. Amien Rais misalnya menawarkan konsep "*koalisi bersih*", menawarkan bentuk "*negara federal*". Tawaran-tawaran ini setidaknya menunjukkan adanya perubahan pemikiran. Dan perubahan pemikiran politik, terlebih menyangkut hubungan agama dan negara tampaknya masih memungkinkan untuk berkembang di masa-masa mendatang.

Dari penelitian ini, penulis tidak menemukan adanya inkonsistensi pemikiran politik, baik pada diri Abdurrahman Wahid maupun Amien Rais. Pemikiran-pemikiran politik Abdurrahman Wahid cenderung



menunjukkan ke arah pemikiran yang linier, sementara pemikiran politik Amien Rais mengalami perubahan atau (proses) dinamisasi. Perubahan ini merupakan hal biasa, *sunatullah* dalam diri manusia.

Berbeda kalau yang dilihat adalah sikap politiknya. Bila sikap politik yang menjadi barometer, maka baik Abdurrahman Wahid maupun Amien Rais sama-sama menunjukkan sikap politiknya yang tidak konsisten. Ini merupakan konsekwensi sebagai seorang *political player*.

Dalam penelitian ini penulis juga lebih cenderung untuk menyebut Abdurrahman Wahid sebagai cendekiawan dengan tipe *kultural-strukturalis*. Artinya, meskipun merupakan tipe cendekiawan yang mempunyai kecenderungan berpikir *kulturalis*, namun Abdurrahman Wahid dalam beberapa hal juga sering memasuki ranah-ranah *strukturalis*. Sebaliknya, Amien Rais sebagai cendekiawan yang mempunyai kecenderungan berpikir dan bersikap *strukturalis*, dalam beberapa hal juga terkadang sering memasuki ranah-ranah *kulturalis*, maka penulis cenderung menyebut Amien Rais sebagai cendekiawan bertipe *struktural-kulturalis*.

## DAFTAR PUSTAKA

### BUKU

Abdullah, Amien,

- 1996 "Islam dan Formula Baru Pandangan Tauhid: Antara Tauhid Aqidah dengan Tauhid Sosial", dalam Nurhadi M. Musawir, *Dinamika Pemikiran Islam dan Muhammadiyah*, (Yogyakarta: LPD PP. Muhammadiyah).

Abdullah, Syamsuddin,

- 1997 *Agama dan Masyarakat; Pendekatan Sosiologi Agama*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

Abdullah, Taufik,

- 1987 *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES.

Abdurrahman, Moeslim,

- 1989 "Bagaimana Indonesia Dibaca Pemikir Islam: Sebuah Resensi Pemikiran", dalam Muntaha Azhari, Abdul Mun'in Saleh, (Ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M.

Absussami, Humaidi, Ridwan Fakla AS,

- 1995 *Biografi Lima Rais A'am Nahdlatul Ulama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

Affandy, Arief, (Peny.),

- 1996 *Islam Demokrasi Atas Bawah; Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ahmad, Mumtaz, (Ed.),

- 1993 *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, Bandung: Mizan.

Al-Attas, Syed Muhammad al-Naqib,

- 1981 *Islam dan Sekularisme*, Bandung: Pustaka Salman.

Al-Faruqi, Ismail, Lois Laraya' Al-Faruqi,

- 1996 "Tauhid Dasar Peradaban Islam", dalam *Uhumul Qur'an*, Nomor 1. VII.

Alfian,

- 1991 *Pemikiran dan Perubahan Politik Indonesia*, Jakarta: Gramedia.

Ali, Fachry, Bachtiar Effendy,

- 1986 *Merambah Jalan Baru Islam*, Bandung: Mizan.

Amal, Ichlasul, Samsu Rizal Pangabea,

- 1996 "Politik Kepartaian Orde Baru", dalam Riza Noer Arfani, *Demokrasi Indonesia Kontemporer*, Jakarta: Rajawali Pers.

Amin, M. Masyhur,

- 1996 *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya*, Yogyakarta: Al-Amin Press.

Anam Choirul, (Peny.),

- 1985 *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, Solo: Jatayu.  
1994 *KH. As'ad Syamsul Arifin: Riwat Hidup dan Perjuangannya*, Surabaya: Sahabat Ilmu, 1994.

- 1996 *Membanding Ulah GPK Abu Hasan*, Surabaya: Majalah AULA.
- Anbari, Hasan Mu'arif,  
1996 *Suplemen Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve.
- Anwar, M. Syafi'i,  
1995 *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia; Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Yayasan Paramadina.
- Apter, David E.,  
1987 *Pengantar Analisa Politik*, Jakarta: LP3ES.  
1987 *The Politic of Modernization*, Terj., Jakarta: Gramedia.
- Arifin, Imron,  
1993 *Kepemimpinan Kyai: Kasus Pondok Pesantren Tebuireng*, Malang: Kalimasahada Press.
- Asy'ari, Zubaidi Habibullah,  
1996 *Moralitas Pendidikan Pesantren*, Yogyakarta: LKPSM-NU DIY.
- Azhary, Muhammad Tahur,  
1992 *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Bahar, Ahmad,  
1998 *Amien Rais: Gagasan dan Pemikiran Menggapai Masa Depan Indonesia Baru*, Yogyakarta: Pena Cendekia.
- Al-Banna, Hasan,  
1997 *Risalah Pergerakan Ikhwanul Muslimin*, Bagian 1, Solo: Intermedia.  
1998 *Risalah Pergerakan Ikhwanul Muslimin*, Bagian 2, Solo: Intermedia.
- Barton, Greg,  
1994 "The Impact of Neo-Modernism on Indonesian Islamic: Thought the Emergence of a New Pluralist", dalam David Baurchier dan John Legge, (Ed.), *Democracy in Indonesia: 1950s and 1990s*, Victoria: Centre of Southeast Asian Studies.  
1997 "Liberalisme: Dasar-dasar Progresifitas Pemikiran Abdurrahman Wahid", dalam Greg Fealy, Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, Yogyakarta: LKiS.
- Bellah, Robert N.,  
1992 *Religi Tokugawa; Akar-akar Budaya Jepang*, Jakarta: Gramedia.
- Berger, Peter L.,  
1991 *Langit Suci, Agama sebagai Realitas Sosial*, Jakarta: LP3ES.
- Boland, BJ.,  
1985 *Pergumulan Islam di Indonesia*, Jakarta: Grafiti Press.
- Bruinessen, Martin van,  
1994 *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LKiS.
- Budiardjo, Marian.,  
1982 *Dasar-dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia.

- Budiman, Arief,  
 1991 *Negara dan Pembangunan; Studi tentang Indonesia dan Korea Selatan*. Jakarta: Padi dan Kapas.  
 1996 *Teori Negara; Negara, Kekuasaan, dan Ideologi*. Jakarta: Gramedia.
- Choery, Effendy,  
 1996 *Gus Dur – Pak Harto: Hikmah Salaman Genggong*. Jakarta: Berita Yudha.
- Dahl, Robert A.,  
 1985 *Dilema Demokrasi Pluralis; Antara Otonomi dan Kontrol*. Jakarta: Rajawali Pers.  
 1992 *Demokrasi dan Para Pengkritiknya*, Jilid II. Jakarta: Yayasan Obor.
- Dhofier, Zamachsyari,  
 1994 *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. (Jakarta: LP3ES.
- Durkheim, Emile,  
 1995 "Dasar-Dasar Sosial Agama", dalam Parsudi Suparlan, *Agama: dalam Analisa dan Interpretasi Sisologis*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Ebenstein, William,  
 1988 "Democracy", dalam William D. Halsey dan Bernard Johnson, *Collier Encyclopedia*. New York: Macmillan Educational Company.
- Effendy, Bachtiar,  
 1996 "Islam dan Demokrasi; Mencari sebuah Sintesa yang Memungkinkan", dalam M. Natsir Tamara, Elza Peldi Taher, (Ed.), *Agama dan Dialog antar Peradaban*. Jakarta: Yayasan Paramadina.  
 1997 *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Paramadina.
- Effendy, Djohan, Ismed M. Natsir, (Ed.),  
 1983 *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*. Jakarta: LP3ES.
- Ellade, Mircea,  
 1987 *The Encyclopedia of Religion*, XII, London: Collier MacMillan.
- Eulau, Heinz,  
 1988 "Ilmu Politik", dalam Bert F. Hoselitz, (Ed), *Panduan Dasar Ilmu-ilmu Sosial*. Jakarta: Rajawali Press.
- Faqih, Mansour,  
 1996 *Masyarakat Sipil untuk Transformasi Sosial: Pergolakan Ideologi LSM Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fathoni, Khoirul, Muhammad Zen,  
 1992 *NU Pasca Khittah; Prospek Ukhwah dengan Muhammadiyah*. Yogyakarta: Media Widya Mandala.

- Fauzi, Ibrahim Ali,  
1997 *Ada Undang di Balik Busang: Dokumentasi Pers Kasus Amien Rais*, Bandung: Mizan.
- Fealy, Greg, Greg Barton (Ed.),  
1997 *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, Yogyakarta: LKIS.
- Feillard, Andree,  
1999 *NU Vis A Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna*, Yogyakarta: LKIS.
- Feith, Herbert,  
1982 "Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965: Suatu Pengantar", dalam Mariam Budiardjo, *Partisipasi dan Partai Politik: Sebuah Bunga Rampai*, Jakarta: Gramedia.
- Gellner, Ernest,  
1994 *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*, Bandung: Mizan.
- Giddens, Anthony,  
1986 *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern: Suatu Analisis Karya Tulis Marx, Durkheim, dan Max Weber*, Jakarta: UI Press.
- Haddad, Yvonne,  
1996 "Muhammad 'Abduh: Perintis Pembaruan Islam", dalam Ali Rahnema, *Para Perintis Zaman Baru Islam*, Bandung: Mizan.
- Haidar, Ali,  
1994 *Nahdlatul Ulama dan Islam Indonesia: Pendekatan Fiqih dalam Politik*, Jakarta: Gramedia.
- Hamzah, Imron, Choirul Anam, (Ed.),  
1989 *Sebuah Dialog Mencari Kejelasan: Gus Dur Diadili Para Kyai*, Surabaya: Jawa Pos.
- Harahap, Syahrin,  
1994 *al-Qur'an dan Sekularisasi: Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Thaha Husein*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Hardjono, Anwar, dkk.,  
1994 *Pemikiran dan Perjuangan Mohammad Natsir*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Haris, Syamsudin,  
1990 *PPP dan Politik Orde Baru*, Jakarta: Grasindo.
- Harun, Lukman,  
1986 *Muhammadiyah dan Asas Pancasila*, Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Hasan, Moh. Kamal,  
1982 "Pemikiran Politik Islam", dalam Y. Mansoor Marican, *Dasar Ilmu Politik*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajar Malaysia.
- Hasyim, Mustofa W., et. al.,  
1997 *Dr. HM. Amien Rais: "Demi Pendidikan Politik Saya Siap Jadi Calon Presiden"*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press.

- He yanto, Ariel,  
 1996 "Bahasa dan Kuasa: Tatapan Posmodernisme", dalam Yudi Latif, Idi Subandy Ibrahim, *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Politik Orde Baru*, Bandung: Mizan.
- Hidayat, Komaruddin,  
 1994 "Tiga Model Hubungan Agama dan Demokrasi", dalam Elza Peldi Taher, *Demokratisasi Politik, Budaya, dan Ekonomi: Pengalaman Indonesia Masa Orde Baru*, Jakarta: Paramadina.
- Hikam, Muhammad A.S.,  
 1996 *Demokrasi dan Civil Society*, Jakarta: LP3ES.
- Hussain, Syekh Syaikat,  
 1996 *Hak Asasi Manusia dalam Islam*, Jakarta: Gema Insani Pers.
- Huwaydi, Fahmi,  
 1996 *Demokrasi, Oposisi, dan Masyarakat Madani: Isu-Isu Besar Politik Islam*, Bandung: Mizan.
- Isre, Moh. Sholeh, (Pengumpul),  
 1998 *Tabayun Gus Dur: Pribuminisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kulturel*, Yogyakarta: LKiS.
- Al-Jabali, Zainab al-Chozali,  
 1990 *Perjuangan Wanita Ikhwanul Muslimin*, Jakarta: Gema Insani Press.
- Johnson, Doyle Paul,  
 1994 *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jakarta: Gramedia.
- Kamal, Musthafa, et. al.,  
 1988 *Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam*, Yogyakarta: Persatuan.
- Karim, A. Gaffar,  
 1995 *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*, Yogyakarta: LKIS.
- Karim, M. Rusli,  
 1983 *Perjalanan Partai Politik di Indonesia; Sebuah Pasang Surut*, Jakarta: Rajawali Press.
- Kuntowijoyo,  
 1996 *Agama dan Demokrasi di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pers.  
 1997 *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan.
- Langerberg, Michael van,  
 1996 "Negara Orde Baru: Bahasa, Ideologi, Hegemoni", dalam Yudi Latif, Idi Subandy Ibrahim, *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Politik Orde Baru*, Bandung: Mizan.
- Latif, Yudi, Idi Subandy Ibrahim,  
 1996 *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Politik Orde Baru*, Bandung: Mizan.
- Lev, Daniel S.,  
 1990 *Hukum dan Politik di Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1990).

- Liddle, R. William,  
 1988 *Politics and Culture in Indonesia*, Ann Arbor: Centre for Political Studies Institute for Social Research The University of Michigan.  
 1992 *Pemilu-Pemilu Orde Baru: Pasang Surut Kekuasaan Politik*, Jakarta: LP3ES.  
 1995 "ICMI dan Masa Depan Politik Islam di Indonesia", dalam Nasrullah Ali Fauzi, *ICMI antara Status Quo dan Demokratisasi*, Bandung: Mizan.  
 1997 *Islam, Politik, dan Modernisasi*, Jakarta: Sinar Harapan.
- Luwarso, Lukas, (Peny.),  
 1997 *Peristiwa 27 Juli*, Jakarta: ISAI-AJI, 1997.
- Ma'arif, A. Syafi'i,  
 1987 *Islam dan Demokrasi di Indonesia: pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press.  
 1993 *Peta Bumi Intelektual Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan.  
 1995 *Islam dan Masalah Kenegaraan; Studi tentang Percaturan dalam Konstitusi*, Jakarta: LP3ES.  
 1996 *Ibnu Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*, Jakarta: Gema Insani Press.
- Madjid, Nurcholish,  
 1983 "Cita-cita Politik Kita", dalam Bosco Carvallo, Dasrizal, *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: LEPPENAS.  
 1987 *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan.  
 1992 *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.  
 1995 *Islam Agama Kemanusiaan; Membangun Tradisi dan Visi Islam Indonesia*, Jakarta: Yayasan Paramadina.  
 1997 *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta: Yayasan Paramadina.  
 1998 "Menyambung Matarantai Pemikiran yang Hilang", dalam Agus Edi Santoso, *Tidak Ada Negara Islam: Surat-surat Politik Nurcholish Madjid-Mohammad Roem*, Jakarta: Djambatan.
- Magnis-Suseno, Franz,  
 1993 *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.  
 1993 *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*, Yogyakarta: Kanisius.
- Mahendra, Yusril Ihza,  
 1994 "Muhammad Natsir dan Sayyid Abul A'la al-Maududi: Tela'ah tentang Dinamika Islam dan transformasinya ke Dalam Ideologi Sosial dan Politik, dalam Anwar Hardjono, *Pemikiran dan Perjuangan Mohammad Natsir*, Jakarta: Pustaka Firdaus.

- 1996 *Dinamika Tatanegara Indonesia: Kompilasi Aktual Masalah Konstitusi, Dewan Perwakilan, dan Sistem Perwakilan*, Jakarta: Gema Insani Press.
- Malik, Dedi Jamaluddin, Idi Subandy Ibrahim,  
1998 *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, dan Jalaluddin Rakhmat*, Bandung: Zaman.
- Marijan, Kacung,  
1992 *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah*, Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Mas'oe'd, Moechtar,  
1989 *Ekonomi dan Struktur Politik Orde baru 1966-1971*, Jakarta: LP3ES.  
1994 *Negara, Kapital, dan Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mas'udi, Masdar Farid,  
1993 *Agama dan Hak Rakyat*, Jakarta: P3M.  
1994 "Negara (...)", dalam Abdelwahab El-Affendi, *Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam*, Yogyakarta: LKiS.
- Ma'shum, Saifullah, (Ed.),  
1994 *Menapak Jejak Mengenal Watak: Sekilas Biografi 26 Tokoh Nahdlatul Ulama*, Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri.
- Al-Maududi, Abul A'la,  
1995 *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam*, Bandung: Mizan.  
1996 *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis atas Sejarah Pemerintahan Islam*, Bandung: Mizan.
- Al-Mawardi, Abu Hasan,  
1978 *Al-Ahkam Al-Sulthaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyah*, Baitur: Dar Al-Fikr.
- Morris, Brien,  
1987 *Anthropological Studies of Religion: an Introductory Texts*, New York: Cambridge University Press.
- Muzadi, A Muchith,  
1995 *NU dan Fiqih Kontekstual*, Yogyakarta: LKP3M.
- Nahid, Abu, (Ed.),  
1992 *Pemikiran KH. Achmad Siddiq*, Surabaya: Yayasan Majalah Aula PWNU Jatim.
- Al-Najjah, Amir,  
1993 *Aliran Khawarij; Mengungkap Akar Perselisihan Umat*, Jakarta: Lentera.
- Nakamura, Mitsuo,  
1982 *Matuhari Terbit di Balik Pohon Beringin*, Yogyakarta: Universitas Gajah Mada Press.
- Natsir, Mohammad,  
1975 *Islam sebagai Dasar Negara*, Bandung: Pimpinan Fraksi Masyumi dalam Konstituante.



- Noer, Deliar,  
 1984 *Islam, Pancasila, dan Asas Tunggal*, Jakarta: Yayasan Perkhidmatan.  
 1987 *Partai Islam di Pentas Nasional*, Jakarta: Grafiti.  
 1997 *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, Bandung: Mizan.
- Nottingham, Elizabeth K.,  
 1997 *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, Jakarta: Rajawali Pers.
- O'Donnel, Guillermo, et. al.,  
 1993 *Transisi Menuju Demokrasi: Kasus Amerika Latin*, Jakarta: LP3ES.
- Osman, Fathi,  
 1994 "Bay'ah Al-Iman: Kesepakatan Pengangkatan Kepala Negara Islam", dalam Mumtaz Ahmad, *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, Bandung: Mizan.
- Parma, S.P.,  
 1995 *Teori Politik Modern*, Jakarta: Rajawali Pers.
- PBNU,  
 1985 *Nahdlatul Ulama Kembali ke Khittah 1926*, Bandung: Risalah.  
 1996 *Hasil-hasil Muktamar 29 Nahdlatul Ulama*, Jakarta: LTN-PBNU.  
 1996 *Buku Putih: Seputar Muktamar NU Cipasung*, Jakarta: PBNU.
- PP. Muhammadiyah,  
 1989 *Keyakinan dan Cita-cita Hidup Muhammadiyah*, Yogyakarta: PP. Muhammadiyah.
- Pulungan, J. Syuyuti,  
 1995 *Fiqh Siyasah; Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Jakarta: Rajawali Press.
- Rahmat, Jalaluddin,  
 1986 "Islam di Indonesia: Masalah Definisi", dalam M. Amien Rais, Ed.), *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*, Jakarta: Rajawali Pers.  
 1993 "Hak-Hak Rakyat: Perspektif Islam", dalam Masdar Farid Mas'udi, *Agama dan Hak Rakyat*, Jakarta: P3M.  
 1996 "Komunikasi dan Perubahan Politik di Indonesia", dalam Yudi Latif, Idi Subandy Ibrahim, (Ed.), *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*, Bandung: Mizan.
- Rahnema, Ali,  
 1996 "Ali Syari'ati: Guru, Penceramah, Pemberontak", dalam Ali Rahnema, *Para Perintis Zaman Baru Islam*, Bandung: Mizan.
- Al-Rais, Dhiya ad-Din,  
 1985 *Islam dan Khalifah: Kritik terhadap Buku Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam Ali Abd al-Raziq*, Bandung: Pustaka Salman.

Rais, M. Amien (Ed.),

- 1983 "Indonesia dan Demokrasi", dalam Bosco Carvallo, Dasrizal, *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: LEPPENAS.
- 1985 "Kata Pengantar", dalam Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analisis*, Jakarta: Rajawali Press.
- 1986 *Islam di Indonesia; suatu Ikhtisar Mengaca Diri: sebuah Pengantar*, Jakarta: Rajawali Press.
- 1991 "Prospek Proses Kebangunan Islam", dalam Akmal Nasery B., *Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan.
- 1994 "Kata Pengantar", dalam Abul A'la Al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis atas Sejarah Pemerintahan Islam*, Bandung: Mizan.
- 1995 *Tangan Kecil*, Yogyakarta: UMJ-PPSK.
- 1996 "Lima Doktrin Muhammadiyah", dalam Nurhadi M. Musawir, *Dinamika Pemikiran Islam dan Muhammadiyah*, Yogyakarta: LPD PP. Muhammadiyah.
- 1996 *Visi dan Misi Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Pustaka Suara Muhammadiyah).
- 1996 "Representasi Umat Harus Diperjuangkan", dalam Arief Affandy, *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- 1996 *Cakrawala Islam: antara Cita dan Fakta*, Bandung: Mizan.
- 1997 *Demi Kepentingan Bangsa*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- 1998 *Tauhid Sosial Formula Menggempur Kesenjangan*, Bandung: Mizan.
- 1998 *Membangun Politik Adiluhung: Membumikan Tauhid Sosial: Menegakkan Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, Bandung: Zaman.
- 1999 "Belajar dari Demokrasi ala Soeharto", dalam M. Amien Rais, et. al., *Jika Rakyat Berkuasa: Upaya Membangun Masyarakat Madani dalam Kultur Feodal*, Bandung: Pustaka Hidayah.

Al-Raziq, Ali Abd,

- 1985 *Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam*, Bandung: Pustaka.

Remage, Douglas E.,

- 1994 "Pemahaman Abdurrahman Wahid tentang Pancasila dan Penerapannya dalam Era Pasca Asas Tunggal", dalam Ellyasa KH. Dharwis, (Ed.), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, Yogyakarta: LKiS.
- 1995 *Politics in Indonesia: Democracy, Islam, and the Ideology of Tolerance*, London and New York: Routledge, 1995.
- 1997 "Demokratisasi, Toleransi Agama, dan Pancasila: Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid", dalam Greg Fealy, Greg Barton, (Ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, Yogyakarta: LKiS.

- Ritzer, George,  
1996 *Sociological Theory*, McGraw-Hill. A Division of The McGraw-Hill Companies.
- Saksono, Widji,  
1995 *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Walisongo*, Bandung: Mizan.
- Saleh, Hasanuddin M.,  
1996 *HMI dan Rekayasa Asas Tunggal Pancasila*, (Yogyakarta: Kelompok Studi Lingkaran.
- Santoso, Agus Edi,  
1997 *Tidak Ada Negara Islam; Surat-surat Politik Nurcholish Madjid-Mohammad Roem*, Jakarta: Djambatan.
- Scharf, Betty R.,  
1995 *Kajian Sosiologi Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Schwarz, Adam,  
1996 *A Nation in Waiting: Indonesia in The 1990's*, Australia: Alen & Unwin.
- Shiddiqi, Nourouzzaman,  
1997 *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasanannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Shimogaki, Kazuo,  
1995 *Kiri Islam: antara Modernisme dan Postmodernisme: Tela'ah Kritis atas Pemikiran Hasan Hanafi*, Yogyakarta: LKiS.
- Siradj, Said Agiel,  
1997 *Ahlussunnah wal Jama'ah dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: LKPSM-NU.
- Sjadzali, Munawir,  
1994 *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Jakarta: Universitas Indonesia Press.
- Soekmono, R.,  
lt. *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia*, Jilid III.
- Suparlan, Parsudi,  
1988 "Kata pengantar", dalam Roland Roberston, (Ed.), *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologi*, Jakarta: Rajawali Pers.
- Surbakti, Ramlan,  
1992 *Memahami Ilmu Politik*, Jakarta: Grasindo.  
1996 "Perkembangan Mutakhir Ilmu Politik", dalam Mariam Budiardjo, Tri Nuke Pudjiastuti, *Teori-Teori Politik Dewasa Ini*, Jakarta: Rajawali Pers.
- Susilo, Djoko,  
1997 "Langkah Amien, Langkah Pendidikan Politik", dalam Abdul Rokhim Ghazali, *Amien Ruis dalam Sorotan Generasi Muda Muhammadiyah*, Bandung: Mizan.
- Sutrisno, Loekman,  
1995 *Menuju Masyarakat Partisipatif*, Yogyakarta: Kanisius.

- Syaifullah,  
1997 *Gerak Politik Muhammadiyah dalam Masyumi*, Jakarta: Grafiti Press.
- Syamsuddin, Dien,  
1990 "Muhammadiyah dan Rekayasa Politik Orde Baru", dalam *Muhammadiyah Kini dan Esok*, Jakarta: Pustaka Panjimas.  
1993 "Hak-Hak Rakyat Warga Negara dalam Perspektif Sejarah Kekuasaan Negara Agama: Kasus Islam Masa Pra-Modern", dalam Masdar Farid Mas'udi, *Agama dan Hak Rakyat*, Jakarta: P3M.
- Tafsir, Ahmad,  
1985 "Negara Sekular yang Mementingkan Agama", dalam Ali Abd al- Razik, *Khalifah dan Pemerintahan dalam Islam*, Terj., Bandung: Pustaka.
- Tamara Natsir, Elza Peldi Taher,  
1996 *Agama dan Dialog Antara Peradaban*, Jakarta: Yayasan Paramadina.
- Thaba, Abdul Aziz,  
1996 *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press.
- Thoha, Zaenal Arifin, M. Aman Mustofa,  
1997 *Membangun Budaya Kerakyatan: Kepemimpinan Gus Dur dan Gerakan Sosial NU*, Jakarta: Titian Ilahi Pers.
- Uhlin, Anders,  
1998 *Oposisi Berserak: Arus Deras Demokratisasi Gelombang Ketiga di Indonesia*, Bandung: Mizan.
- Wahid, Abdurrahman,  
1979 *Bunga Rampai Pesantren*, Jakarta: Dharma Bhakti.  
1989 "Fribuminisasi Islam", dalam Muntaha Azhari, Abdul Mun'in Sholeh (Ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M.  
1989 "Beberapa Aspek Teoritis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam", dalam Imron Hamzah, Choirul Anam, (Ed.), *Sebuah Dialog Mencari Kejelasan: Gus Dur Diadili Para Kyai*, Surabaya: Jawa Pos.  
1992 "Hubungan Agama dan Pancasila Harus Berwatak Dinamis", dalam Sudjangi (Peny.), *Kajian Agama dan Masyarakat: 15 Tahun Badan Penelitian dan Pengembangan Agama 1975-1990*, Jakarta: Departemen Agama.  
1993 "Sosialisasi Nilai-Nilai Demokrasi", dalam, M. Masyhur Amin, Mohammad Nadjib, *Agama, Demokrasi, dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: LKPSM-NU DIY.

- 1993 "Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama: Reorientasi Wawasan Sosial Politik", dalam Yunahar Ilyas, (Ed.), *Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama: Reorientasi Wawasan Keislaman*, Yogyakarta: LPPI UMY, LKPSM NU, dan PP. Al-Muhsin.
- 1994 "Peranan Umat Islam dalam Berbagai Pendekatan", dalam Abdurrahman Wahid, et. al., *Kontraversi Pemikiran Islam Indonesia*, Bandung: Remaja Rosdakarya.
- 1994 "Agama dan Demokrasi", dalam Seri Dian II, *Spiritualitas Baru; Agama dan Aspirasi Rakyat*, Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei.
- 1995 "Pesantren sebagai Subkultur", dalam M. Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES.
- 1996 "Pendahuluan", dalam Muhammad Nadjib, (Ed.), *Demokrasi dalam Perspektif Budaya Nusantara*, Yogyakarta: LKPSM.
- 1996 "Islam, Pluralisme, dan Demokrasi", dalam Arief Affandy, *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, Jakarta: Pustaka Pelajar.
- 1997 *Kyai Nyentrik Membela Pemerintah*, Yogyakarta: LKIS.
- 1998 "Kebebasan Beragama dan Hegemoni Negara", dalam Komaruddin Hidayat, Ahmad Gaus AF., (Ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, Jakarta: Yayasan Paramadina-Gramedia.
- 1998 "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama", dalam Komaruddin Hidayat, Ahmad Gaus AF., *Passing Over Melintasi Batas Agama*, Jakarta: Paramadina-Gramedia.
- 1998 "Tanah Air dan Kedaulatan Rakyat", dalam Interfidei, *Identitas dan Kedaulatan: 77 Tahun Gedong Bagoes Oka*, Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei.
- Weber, Robert Philip,  
1986 *Basic Content Analysis*, Beverly Hills: Sage Publication.
- Woodward, Mark R.,  
1998 "Memahami Semangat Baru Islam Indonesia: Percakapan dengan Abdurrahman Wahid", dalam, *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Bandung: Mizan.
- Yusuf, A. Natsir,  
1994 *NU dan Gus Dur; Bunga Rampai NU*, (Buku 4), Bandung: Humaniora Utama Press.
- Zainuddin, A. Rahman,  
1995 *Kekuasaan dan Negara; Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*, Jakarta: Gramedia.
- Zuhri, Saifuddin,  
1987 *Berangkat dari Pesantren*, Jakarta: Gunung Agung.

**MAKALAH DAN ARTIKEL**

Abshar-Abdalla, Ulil,

- 1995 "Umat Islam dan Politik Representasi", dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor 2, Volume VI.

Agus dan Wahyu Maryadi,

- 1991 "Gus Dur dengan Berbagai Wajah", dalam *Tempo*, 16 Nopember.

Ali, Fachry,

- 1991 "Akomodasi Non-Politik Islam Indonesia dalam Struktur Orde Baru", dalam *Prisma*, Nomor 3, Maret.  
1992 "Abdurrahman dan Kyai Ali Yafi'e", dalam *Editor*, No. 25, 7 Maret.

Amin, Ma'ruf,

- 1996 "Kerangka Berfikir Ahlussunah Waljama'ah", dalam *Aula*, Oktober 1996.

Barton, Greg,

- 1995 "Neo Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia", dalam *Studia Islamika*, Volume 2, Nomor 3.

Budiman, Arief,

- 1981 "Sistem Perekonomian Pancasila, Kapitalisme, dan Sosialisme", dalam *Prisma*, Nomor 1, Januari 1982.  
1982 "Bentuk Negara dan Pemerataan Hasil-Hasil Pembangunan", dalam *Prisma*, Nomor 7, Juli.

Chang, William,

- 1997 "Kekerasan di Peru, Buah Teologi Pembebasan", dalam *Kompas*, 11 Juli.

Dharmaputera, Eka,

- 1997 "Agama dan Negara: Aspek Spritual, Moral, dan Etik dalam GBHN 1993, Suatu Telaah Kritis Hubungan Agama-Negara dalam Perspektif Negara Pancasila," dalam *Penuntun*, Vol. 3, No. 11, April.

Diamond, Larry,

- 1994 "Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation", dalam *Journal of Democracy*, Volume V, Nomor 3, Juli.

Fatah, R. Eep Saefullah,

- 1994 "Teori Negara dan Negara Orde Baru", dalam *Prisma*, Nomor 12, Desember.

Hakim, M. Arief,

- 1993 "Gus Dur dan Demokrasi", dalam *Bernas*, 10 Mei.

Haris, Syamsuddin,

- 1990 "NU dan Politik: Perjalanan Mencari Identitas", dalam *Jurnal Ilmu Politik*, Volume 7.

- Hefner, Robert W.,  
 t.t. "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class", dalam *Indonesia*, Nomor 56.
- Helmy, Sofwan,  
 1994 "NU Menuju Politik Tanpa Panggung", dalam *Jawa Pos*, 14 Juli.
- Hikam, Muhammad A.S.,  
 1996 "Menelusuri Pemikiran Gus Dur (Bagian 1): Pergumulan dengan Tiga Kepedulian Utama", dalam *Jawa Pos*, 2 Januari.
- Levine, Daniel H.,  
 1988 "Assessing the Impact of Liberation Theology in Latin America," dalam *Review Politics*, Volume 50, Nomor 2.
- Kaisiepo, Manuel,  
 1987 "Dari Kepolitikan Birokratik ke Korporatisme Negara: Birokrasi dan Politik di Indonesia Era Orde Baru," dalam *Jurnal Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia.
- Kuntowijoyo,  
 1995 "Menjadikan Dua Strategi Saling Komplementer", dalam *Jawa Pos*, 11 Mei.
- Kusumohamidjoyo, Budiono,  
 1986 "Regenerasi Kepemimpinan dan Politik Asia Tenggara", dalam *Prisma*, Nomor 8, Agustus.
- Madjid, Nurcholish,  
 1996 "Menuju Masyarakat Madani", dalam *Ummul Qur'an*, Nomor 2, Tahun VII.  
 1996 Potensi Budaya Nasional bagi Reformasi Sosial-Politik Masa Depan, *Makalah* pada Seminar Nasional Majelis Wilayah KAHMI Jatim, tema, "Orde Baru dan Visi Masa Depan", Surabaya, 21-22 Agustus.  
 1999 "Transisi ke Demokrasi", dalam *Tekad*, Nomor 16, Tahun I, 15-21 Februari.
- Mahendra, Yusril Ihza,  
 1997 "Demokrasi", *Makalah*, disampaikan dalam Sarasehan Politik Nasional, "Indonesia Masa depan dalam Perspektif," oleh Departemen Hikmah DPD IMM Jawa Timur, di Bank Jatim, Surabaya, 12 April.
- Mas'ud, Abdurrahman,  
 1999 "Menyoal Istilah Masyarakat Madani," dalam *Suara Merdeka*, 23 Januari.
- Mudatsir, Arief,  
 1983 "Subhan ZE: Buku Menarik yang Belum Usai", dalam *Prisma*, Nomor 10, Oktober.
- Mulkhan, Abdul Munir,  
 1995 "Amien Rais dan Paradigma Tauhid Sosial", dalam *Jawa Pos*, 22, 23 Desember.

- 1999 "Islam dan Prasyarat Budaya Masyarakat Madani," dalam *Kompas*, 25 Januari.
- Murod, Ma'mun,
- 1995 "Perilaku Politik Kyai Pasca Muktiaram Situbondo: Studi di Kabupaten Jombang", *Skripsi*, Jurusan Ilmu Kesejahteraan Sosial, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Muhammadiyah Malang.
- 1998 "Aliansi Gus Dur, Amien, dan Mega, dalam *Jawa Pos*, 26 Januari.
- Nadjib, Emha Ainun,
- 1993 "Bunga di Tepi Jalan", dalam *Jawa Pos*, 8 Agustus.
- Noer, Deliar,
- 1988 "Islam dan Politik; Mayoritas atau Minoritas", dalam *Prima*, Nomor 5, Tahun XVII.
- Ornay, Saul de,
- 1989 "Kyai As'ad: Pilih Saja yang Muda-Muda", dalam *Suara Karya*, 21 Desember.
- Franowo, M. Bambang,
- 1992 "Islam dan Pancasila: Dinamika Politik Islam di Indonesia", dalam *Ummul Qur'an*, Volume III, Nomor 1.
- Rahardjo, M. Dawam,
- 1984 "Mencari Bentuk Negara yang Emansipatoris," dalam *Nuansa*, Desember.
- 1991 "Basis Sosial Pemikiran Islam di Indonesia Sejak Orde Baru", dalam *Prisma*, Nomor 3, Tahun XX, Maret.
- Rais, Amien,
- 1982 "Tidak ada Negara Islam", dalam *Panji Masyarakat*, Nomor 379
- 1984 "Gerakan-Gerakan Islam Internasional dan Pengaruhnya bagi Gerakan Islam Indonesia", dalam *Prisma Ekstra*.
- 1993 "Jangan Terulang Lagi", dalam *Resonansi Republika*, 27 Maret 1993.
- 1994 "Suksesi 1998: Suatu Keharusan", *Makalah*, disampaikan pada Seminar bertema, "Hak Asasi manusia, Demokratisasi, dan Suksesi di Indonesia", oleh Civitas Akademika, Unibraw, Malang, 1 Februari.
- 1995 "Jangan Boros terhadap Kekayaan Nasional Kita", dalam *Suara Muhammadiyah*, Nomor 15/80.
- 1996 "Pengertian Tauhid Sosial", dalam *Suara Muhammadiyah*, Nomor 1/81.
- 1997 "Inkonstitusional", dalam *Resonansi Republika*, 9 Januari.
- 1997 "Thank You Freeport", dalam *Resonansi Republika*, 13 Februari.
- 1998 "PAN dan Usaha penegakkan Demokrasi", dalam *Amanat*, Nomor 001, 22 Oktober.



- 1999 "Kuasa, Tuna Kuasa, dan Demokratisasi Kekuasaan", *Teks Pidato*, pada Pengukuhan Guru Besar Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Gajah Mada, 10 April.
- Rauf, Maswadi,  
1998 Masyarakat Madani (Civil Society): Akar Demokrasi di Indonesia, *Makalah*, pada Seminar dan Workshop Sehari, Strategi Penguatan Civil Society, oleh LSAF, di Hotel Cemara, Jakarta, 1 Oktober.
- Salim HS., Hairus, Nurudin Amin,  
1997 "Gus Dur, Politik, dan Khittah yang Terancam", dalam *Basis*, Nomor 05-06, Tahun ke-46, Mei-Juni.
- Siandes, Sudar,  
1998 "High Politics atau Low Politics", dalam *Republika*, 18 Agustus.
- Siradj, Said Agiel,  
1996 "Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja", dalam *Aula*, Nomor 1, Tahun XVIII, Januari.  
1996 "Ahlussunah Wal Jama'ah di Awal Abad XXI", dalam *Aula*, Nomor 08, Tahun XVIII, Agustus.
- Sparringa, Daniel Theodora,  
1997 Nasionalisme Orde Baru dan Globalisasi: Sebuah Taksonomi Sosiologi Politik Intelektual Indonesia, *Makalah*, pada Seminar Sehari, "Nasionalisme dalam Konteks Globalisasi", oleh PUSHAM Ubaya- ALPI Cabang Surabaya dan Surat Kabar Mingguan INTIJAYA, Surabaya, 22 November.
- Sudiardja, A., Sindhunata,  
1997 "Etika Politik dan Teknologi: Gus Dur Habibie", dalam *Basis*, Nomor 01-02, Tahun 46, Januari-Februari 1997, hal. 13-14.
- Sundaussen, Ulf,  
1992 "Demokrasi dan Kelas Menengah; Refleksi Mengenai Pembangunan Politik", *Prisma*, Volume 2, Februari.
- Surbakti, Ramlan,  
1997 Sejarah Pemikiran dan Teori Demokrasi, *Makalah*, disampaikan pada Training dan Lokakarya Demokrasi bagi Pimpinan Kelompok Strategis di Jatim, oleh LP3ES-SPEKTRA Surabaya, di Hotel Delta Permai Surabaya, 15-19 Desember.
- Taufiqurrahman,  
1998 "Reinterpretasi Makna High Politics" (Tanggapan untuk Sudar Siandes), dalam *Republika*, 25 Agustus 1998.
- Thohari, Hajriyanto Y.,  
1998 "Amien Rais, Muadzdzin yang Menjadi Imam", dalam *Republika* 27 Mei 1998.  
1997 "Ia Bukan Lagi Mu'adzdzin", dalam *Panji Masyarakat*, Nomor 27, Tahun 1, 20 Oktober.

Wahid, Abdurrahman,

- 1980 "Agama, Ideologi, dan Pembangunan", dalam *Prisma*, Nomor 11.
- 1981 "Imamah: Kemelut Kepemimpinan Islam", dalam *Tempo*, 2 Mei.
- 1983 "Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan?", dalam *Tempo*, 26 Maret.
- 1984 "Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa Ini", dalam *Prisma*, Nomor 4, April.
- 1985 "Mengembangkan Kebudayaan Islam di Indonesia", dalam, *Pikiran Rakyat*, 5 Februari.
- 1985 "Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama", dalam *Aula*, Mei.
- 1985 "Pengembangan Fiqh yang Kontekstual", dalam *Pesantren*, Nomor 2, Volume II.
- 1986 "Beda Tugas NU dan Tugas Negara", dalam *Aula*, Nomor 3, Tahun VIII, Maret.
- 1986 "Islam tak Punya Konsep Baru Mengenai Negara", dalam *Kompas*, 24 Nopember.
- 1986 Pancasila dan Liberalisme, Teks Tulisan untuk Kompas, 30 Mei.
- 1988 "Masih Relevankan Teori Kenegaraan Islam: Tinjauan Kontemporer atas Prinsip-prinsip Rekonstruksinya", *Makalah*, disampaikan pada Seminar tentang, "Konsep Negara Islam", oleh Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, 7 Februari.
- 1989 "Islam dan Masyarakat Bangsa", dalam *Pesantren*, Nomor 3, Volume VI.
- 1990 "Islam and Pancasila: Development of A Religious Political Dinctrine in Indonesia", *Makalah*, pada Dialog Religious Biliefs: The Transmission and Development of Doctrine, oleh The Assembly of the World's Religious, Seoul, Korea Selatan, 25 Agustus.
- 1991 "Intelektual di Tengah Eksklusifisme", dalam *Prisma*, Volume 3, Maret.
- 1991 "Sekali Lagi tentang Forum Demokrasi", dalam *Editor*, Nomor 36/Tahun IV/25 Mei.
- 1991 "Tidak Terdapat Bukti Kuat Islam Punya Konsep Negara", dalam *Media Indonesia*, 8 Agustus.
- 1993 "Dialog Kepemimpinan Umat Islam (1): Mampukah Menjawab Spiritualitas yang Kropos, dalam *Jawa Pos*, 5 April.
- 1993 "Tanggung jawab Moral Cendekiawan Muslim", dalam *Jawa Pos*, 12 November.
- 1993 Demokrasi, Agama, dan Perilaku Politik Bangsa, *Makalah*, disampaikan pada Seminar Dan Diskusi Panel, "Peran Organisasi Mahasiswa dalam Konstelasi Politik Nasional",

- IMM Komisariat FISIP Universitas Muhammadiyah Malang, di Auditorium Kampus III Universitas Muhammadiyah Malang, 27 Oktober.
- 1994 Individu, Negara, dan Ideologi, *Makalah*, disampaikan dalam acara Sudjatmoko Memorial Lecture, Jakarta, 2 Pebruari.
- 1996 "Asah Pikir Warga NU: Sebuah Kata Pengantar", dalam *Aula*, Nomor 12, Tahun XVIII, Desember.
- 1996 "Relasi Kuasa Agama-Negara: Perspektif Historis dan Sosio-Politis", dalam *Santri*, Nomor 04, Tahun II, September.
- 1997 "Relasi Kuasa Agama-Negara: Perspektif Historis dan Sosiologis," dalam *Santri*, Nomor 04, Tahun II, September.
- Wignyosoebroto, Soetandyo,
- 1998 "Masyarakat Warga: Prasyarat Terwujudnya Kehidupan Demokratis dalam Bernegara", dalam *Kompas*, 31 Maret.
- Al-Zastrouw Ng.,
- 1994 "Gus Dur, Islam, dan Demokrasi", dalam *Suara Merdeka*, 6 Desember.

#### KORAN, TABLOID, DAN MAJALAH

- Amanat Nasional*, Nomor 001, 15-22 Oktober 1998.
- Amanat Nasional*, Nomor 004, 5-12 Nopember 1998.
- Amanat Nasional*, Nomor 005, 19 Nopember 1998.
- Bangkit*, Nomor 017, Tahun I, 18-24 Januari 1999.
- Adil*, 1-7 Oktober 1997.
- Aula*, Januari 1990.
- Aula*, Nomor 08, Tahun XVI, Agustus 1994.
- Aula*, No. 12, XVIII, Desember 1996
- Editor*, 19 September 1987.
- Editor*, 1990.
- Editor*, Nomor 15, 22 Desember 1990.
- Forum Keadilan*, Mei 1992.
- Horison*, Nomor 7, Tahun XXIX, 1984.
- Jateng Pos*, 1 Agustus 1999.
- Jateng Pos*, 8 Agustus 1999.
- Jateng Pos*, 11 Agustus 1999.
- Jateng Pos*, 18 Agustus 1999.
- Jawa Pos*, 13 Desember 1993.
- Jawa Pos*, 14 Desember 1993.
- Jawa Pos*, 13 Agustus 1996.
- Jawa Pos*, 28 September 1997.
- Jawa Pos*, 11 Desember 1998.
- Jawa Pos*, 10 Agustus 1999.
- Kedaulatan Rakyat*, 10 April 1999.
- Kompas*, 29 Nopember 1994.

- Kompas*, 29 Nopember 1994.  
*Kompas*, 29 September 1997.  
*Kompas*, 24 Mei 1999.  
*Media Indonesia*, 1 Maret 1992.  
*Media Indonesia*, 2 Maret 1997.  
*Media Indonesia*, 29 September 1997.  
*Panji Masyarakat*, Nomor 814, 1-10 Januari 1995.  
*Oposisi*, Nomor 21, Tahun I, 23-29 Desember 1998.  
*Oposisi*, Nomor 53 Tahun I, 1-7 Agustus 1999.  
*Republika*, 26 September 1997.  
*RCTI*, 12 April 1999.  
*Santri*, No 007, II, Desember 1996.  
*SCTV*, 12 April 1999.  
*Semesta*, Edisi 11/Tahun XI/28 Februari 1997.  
*Semesta*, Edisi 12/Tahun XI/30 Maret 1997.  
*Siaga*, 3 September 1999.  
*Suara Merdeka*, 30 Agustus 1999.  
*Surabaya Post*, 5 Desember 1989.  
*Tebuireng*, Januari 1990.  
*Tekad*, Nomor 36, Tahun I, 5-11 Juli 1999.  
*Tekad*, Nomor 37, Tahun I, 12-18 Juli 1999.  
*Tekad*, Nomor 39, Tahun I, 26 Juli-1 Agustus 1999.  
*Tempo*, 29 Desember 1984.  
*Tempo*, 26 Nopember 1989.  
*Tempo*, 2 Desember 1989.  
*Tempo*, 13 April 1991.  
*Tempo*, 29 September 1991.  
*Tiara*, Juni 1991.  
*Tiara*, Juli 1994.  
*Ummat*, Nomor 19, Tahun II, 17 Maret 1997.  
*Ummat*, Nomor 16, Tahun II, 3 Februari 1997.  
*Warta*, April 1994.  
*Warta*, Juni 1994.  
*Warta*, Januari 1995.  
*Warta*, Maret 1999.  
*Warta*, Mei 1999.  
*Warta*, Agustus 1999.

## Lampiran 1

**PEMETAAN PEMIKIRAN  
ABDURRAHMAN WAHID DAN AMIEN RAIS**

TIPOLOGI	GUS DUR	AMIEN RAIS
Fachry Ali, Bachtiar Effendy	Neo-Modernis	Universalisme
William Liddle	Indigenist	Universalisme
Moeslim Abdurrahman	Modernisasi Islam	Islamisasi
M. Syafi'i Anwar	Substantifistik	Formalistik
Arief Affandy	Kulturalistik	Strukturalistik
Dedi Jamaluddin Malik	Pengembang Humanisme Baru	Penyuara Keadilan
Greg Barton	Neo-Modernis	Neo-Modernis
Anders Uhlin	Neo-Modernis	Modernis
Ma'mun Murod Al-Biebesy	Kultural-Strukturalis	Struktural-Kulturalis

## Lampiran 2

**PERBEDAAN PEMIKIRAN POLITIK  
ABDURRAHMAN WAHID DAN AMIEN RAIS**

PEMIKIRAN	ABDURRAHMAN WAHID	AMIEN RAIS
Pendidikan	Pesantren " <i>tradisional</i> " dan Timur Tengah.	Pendidikan modern dan Barat
Pandangan terhadap liberalisme dan sekulerisme	Apresiatif, Islam dinilainya dekat dengan nilai-nilai liberal, dan sekulerisme juga tidak dipandang sebagai semata-mata pemisahan antara agama dan negara (politik)	Menolak, dipandang antagonistik dengan nilai-nilai Islam.
Pengaruh Pemikiran <sup>1</sup>	Ibnu Taimiyyah Mahmoud Mohammed Taha Fazlul Rahman Ali Abd al-Raziq Mohammed Arkoun Hassan Hanafi Muhammad Abduh Abduilah Ahmed An-Na'im	Ibnu Taimiyah Abul A'la al-Maududi Hassan al-Banna Mohammed Qutb Ali Syari'ati Mohammad As'ad Sayyid Hussen Alatas Muhammad Abduh
Karakteristik Pemikiran	Karakteristik Penikiran Menggunakan pendekatan " <i>serba fiqh</i> " dan kontekstualisasi ajaran Islam lewat " <i>pribuminisasi</i> ".	Menggunakan pendekatan <i>tauhid</i> , dan pendekatan <i>syari'ah</i> .
Islam di Indonesia	Sebagai <i>social ethics</i> yang berfungsi <i>complementer</i> bagi nilai-nilai yang telah ada.	Sebagai " <i>ideologi alternatif</i> ".

<sup>1</sup>Pemilahan di atas tidak bersifat statis. Artinya, adakalanya baik Abdurrahman Wahid maupun Amien Rais sama-sama mempunyai kecenderungan pemikiran tokoh tertentu. Katakanlah seperti pemikiran Ibnu Taimiyah banyak mempengaruhi pemikiran Abdurrahman Wahid maupun Amien Rais. Begitu juga Hassan Hanafi, dari sisi tauhid, Amien Rais banyak mempunyai kesamaan. Sementara dalam soal ideologi, pemikiran Abdurrahman Wahid banyak kesamaannya.

Posisi Demokrasi	<i>"Kawan permainan"</i> bagi Islam (sederajat). Sebagai penjaga gawang bagi pluralisme bangsa.	Pelindung bagi tegakkanya <i>syari'ah</i> dan juga pelindung bagi kepentingan umat Islam
Perjuangan demokrasi	Mempunyai kecenderungan untuk menggunakan <i>"demokrasi bawah"</i> lewat pemberdayaan <i>civil society</i> .	Mempunyai kecenderungan untuk menggunakan <i>"demokrasi atas"</i> dengan menggunakan jalur atau jaringan kekuasaan.
Politik representasi	Hendaknya berjalan secara alamiah, <i>sunatullah</i> , yaitu lewat proses demokratisasi.	Sebagai syarat bagi terciptanya demokratisasi
Penyampaian gagasan	Memakai bahasa yang santun, dan sikapnya <i>"akomodatif-kritis"</i> , namun ada kalanya tampil vokal.	Menggunakan bahasa yang lugas, <i>"keras"</i> , cenderung non-kooperatif, namun ada kalanya tampil akomodatif.

## Lampiran 3

**PERSAMAAN PEMIKIRAN POLITIK  
ABDURRAHMAN WAHID DAN AMIEN RAIS**

PEMIKIRAN	PERSAMAAN
Pancasila	Sepakat bahwa Pancasila sebagai dasar negara Indonesia merupakan bentuk final, dan menolak setiap upaya untuk menghadirkan "negara Islam".
Negara Islam	Ditolak bukan karena tidak terdapat dalam nilai-nilai al-Qur'an dan Hadits, melainkan keberadaan bagi bangsa Indonesia yang plural, terlebih dalam hal agama, dirasa kurang cocok. Selain itu, kehadirannya juga belum tentu membawa kemaslahatan bagi bangsa Indonesia, dan belum tentu menjamin tetap utuhnya integrasi bangsa Indonesia.
Hubungan Islam dan Negara	Sepakat bahwa dalam Islam (al-Qur'an dan Hadits), tidak terdapat konsep tentang negara, yang ada hanyalah seperangkat nilai yang bersifat abadi yang dalam beberapa hal inheren dengan nilai-nilai atau prinsip-prinsip yang terkandung dalam demokrasi.
Demokrasi	Dinilai sebagai satu-satunya sistem yang sejalan dengan nilai-nilai Islam. Karena di dalamnya ada nilai-nilai permusyawaratan ( <i>syura</i> ), keadilan ( <i>al-adalah</i> ), egaliter ( <i>al-musawah</i> ), dan kebebasan ( <i>al-huriyyah</i> ), yang kesemuanya juga menjadi cita-cita dari Islam.
Strategi perjuangan demokrasi	Sepakat menggunakan strategi ganda, " <i>demokrasi atas</i> " dan " <i>demokrasi bawah</i> " harus berjalan berbarengan. Di tingkat elite harus ada tekanan terus-menerus untuk merubah diri mereka, dan di tingkat bawah juga harus ada kekuatan moril untuk meningkatkan demokrasi rakyat.
Politik representasi	Ide dasarnya sepakat tentang perlunya penerapan politik representasi. Gus Dur dan Mas Amien sepakat bahwa politik representasi akan dapat melindungi umat Islam dan juga umat minoritas lainnya. Namun dalam soal cara, keduanya tampaknya berbeda.



## BIOGRAFI PENULIS

Ma'mun Murod Al-Brebesy lahir di Jagalempeni, Wanasari, Brebes, Jateng, 13 Juni 1973, dan secara kebetulan berasal dari keluarga *nahdliyyin minded*. Menyelesaikan pendidikan SD hingga SLTP ditempuh di kota kelahirannya, masing-masing di SD Jagalempeni II, selesai 1985, dan SMMP II Jatibarang, Brebes, selesai 1988. Sementara SLTA-nya ditempuh di kota "santri" Jombang, yaitu MAN Tambakberas, Jombang, selesai 1991. Selama di Jombang, penulis tinggal di Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas, Jombang. Dan masih di pesantren yang sama, penulis sempat menamatkan Madrasah al-Qur'an (MQ).

Meskipun berasal dari keluarga *nahdliyyin minded*, namun dalam melanjutkan studi sarjana (SI), penulis tampaknya lebih memilih perguruan tinggi milik Muhammadiyah, yaitu Jurusan Ilmu Kesejahteraan Sosial, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Muhammadiyah Malang, dengan judul Skripsi, "Perilaku Politik Kyai Pasca Muktamar NU Ke-27 Situbondo: Studi di Kabupaten Jombang", dan selesai Januari 1996. Sementara untuk Program Pascasarjana-nya di tempuh di Program Studi Ilmu-ilmu Sosial, Program Pascasarjana, Universitas Airlangga, 1996-1999, dengan judul Tesis, "Negara dan Islam di Indonesia: Studi Perbandingan Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid dan Amien Rais tentang Hubungan Agama dan Negara".

Menjatuhkan pilihan di Perguruan Tinggi Muhammadiyah tentu bukan tanpa pertimbangan. Pertimbangan yang paling mendasar, penulis mencoba berpikir *inklusif* dalam menyikapi dikotomi masyarakat terhadap NU dan Muhammadiyah yang terkadang di mata pengikutnya dua ormas Islam tidak jarang sudah diposisikan sebagai "agama" (meminjam istilah Nottingham). Mereka bukannya fanatik terhadap agamanya (Islam), tapi justru fanatik yang terkadang berlebih-lebihan terhadap golongannya. Pertimbangan lainnya, penulis menjadi tahu apa dan siapa "makhluk"

yang bernama Muhammadiyah yang selama ini dipersepsi berbeda dengan NU. Kesimpulannya, ternyata Muhammadiyah tidak berbeda jauh dengan NU. Kalaupun terdapat perbedaan, itu sebatas pada persoalan-persoalan yang bersifat *furū'iyah* atau *khilafiyah* dan sama sekali tidak significant. Hanya orang-orang yang "baru belajar Islam" saja yang suka mempertentangkan NU dengan Muhammadiyah, ketimbang mencari persamaannya.

Selama menjadi mahasiswa, penulis pernah aktif diberbagai kegiatan kemahasiswaan, baik intra maupun ekstra. Di lembaga intra, penulis di antaranya pernah menjadi Sekretaris II Sema Fisipol Unmuh. Malang, 1992-1993. Ketua Umum Sema Fisipol Unmuh Malang, 1993-1994. Ketua Umum Unit Asistensi al-Islam dan Kemuhammadiyah (UAIK) Unmuh Malang, 1993-1994. Ketua Bidang Penalaran BPM Fisipol Unmuh Malang, 1994-1995. Dan Sekretaris III SMPT Unmuh Malang, 1994-1995.

Sementara di lembaga ekstra pernah menjadi Ketua Umum IMM Komisariat Fisipol, 1992-1993. Selama menjadi ketua ini, dengan dukungan penuh Bapak Prof. Drs. H.A. Malik Fadjar, M.Sc., penulis pernah "membawa" Gus Dur tampil di Unmuh Malang. Selain itu pernah menjadi Koordinator Sosial Politik PC IMM Malang, 1993-1994. Ketua Bidang Kader PC IMM Malang, 1994-1995. Dan Ketua Bidang Hikmah (Politik) DPD IMM Jatim, 1995-1997. Penulis juga pernah menjadi Ketua Umum "organisasi primordial" Keluarga Pelajar, Mahasiswa Daerah Brebes (KPMDB) Wilayah Malang, 1993-1995. Dan Ketua Lembaga Studi Ekonomi, Politik, dan Agama (LSEPA), 1996-1998.

Selain itu, penulis juga sering mengikuti berbagai kegiatan ilmiah, baik di tingkat regional maupun nasional, di antaranya yang paling berkesan adalah Seminar dan Diskusi Panel, "Peran Organisasi Mahasiswa dalam Konstelasi Politik Nasional", oleh IMM Komisariat Fisipol Unmuh Malang, 23 Oktober 1993, di Auditorium Kampus III Unmuh Malang, sebagai ketua pelaksana. Tampil sebagai pembicara di antaranya

Abdurrahman Wahid, A. Malik Fadjar, dan, Djohan Effendy. Menjadi Ketua Pelaksana Sarasehan Politik Nasional, "Indonesia Masa Depan Dalam Perspektif" oleh Bidang Hikmah (Politik) DPD IMM Jatim, di Auditorium Bank Jatim, 12 April 1997. Hadir di antaranya M. Amien Rais, Ramlan Surbakti, Baharuddin Lopa, Yusril Ihza Mahendra, dan Umar Juoro.

Selain itu, penulis sedikit banyak pernah menulis di media massa. Tulisannya di antaranya pernah di muat di Harian Pelita, Suara Muhammadiyah, Jawa Pos, dan Duta Masyarakat Baru.